Rudolf Bultmann

Jesus e Cristo e Mitologia

Fonte editorial

JESUS CRISTO
E
MITOLOGIA

Digitalizado por: jolosa

RUDOLF BULTMANN

JESUS CRISTO E MITOLOGIA

4ª edição, 2008

Fonte editorial

© Copyright 2003 by FONTE EDITORIAL

título original em inglês: *Jesus Christ and Mythology*

Supervisão editorial:
Eduardo de Proença

Tradução:
Daniel Costa

Revisão:
Cely Rodrigues

Composição e arte final:
Comp System - Tel.: 3106-3866
E-mail: reginonogueira@uol.com.br

Capa:
Eduardo de Proença

1ª edição, 2000

ISBN 85-86671-11-8

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico, inclusive através de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora (Lei nº 9.610 de 19.2.1998).

Todos os direitos reservados à

FONTE EDITORIAL
Rua Barão de Itapetininga, 140 - Loja 4
Cep 01042-000 - São Paulo, SP
Tel.: (11) 3151-4252
E-mail: fe.ltda@uol.com.br
www.fonteeditorial.com.br

ÍNDICE GERAL

página

Prefácio 7

Introdução 9

A mensagem de Jesus e o Problema da Mitologia 11

A Interpretação da Escatologia Mitológica 19

A Mensagem Cristã e a Visão moderna de Mundo 29

A Interpretação Bíblica Moderna e a Filosofia Existencialista 37

A Significação de Deus como Ato 49

Índice de autores e conceitos 69

Índice de citações bíblicas 79

PREFÁCIO DO AUTOR

Este pequeno volume contém as conferências Shaffer que pronunciei em outubro de 1951 na Divinity School da Universidade de Yale e as conferências Cole que proferi em novembro do mesmo ano na Universidade de Vanderbilt. O conteúdo de todas elas é, em parte, idêntico.

Algumas delas também foram pronunciadas em outras instituições: no Colégio Wellesley, na Escola Teológica de Andover Newton e na Escola de Teologia da Universidade de Boston; na Faculdade de Teologia da Universidade de Chicago e no Seminário Luterano de Maywood; no seminário de Princeton e no de Drew; no seminário Teológico de Hartford; na Universidade de Emory; no Union Theological Seminary de Nova York e no Seminário Teológico de Crozer.

Recordo-me com prazer minhas visitas a estas escolas e agradeço a amabilidade com que me receberam, assim como também tudo o que aprendi nas numerosas discussões sustentadas com meus colegas.

Tenho um particular dever de gratidão para com as Universidades de Yale e de Vanderbilt por terem me convidado a pronunciar nelas as conferências Schaffer e Cole respectivamente.

Finalmente, tenho de expressar meus agradecimentos ao Prof. Paul Schubert, que tem preparado o manuscrito para sua publicação, ao Prof. Erich Dinkler e aos senhores D. E. H. Whitelye Victor P. Furnish, que têm colaborado com ele nas diversas etapas de seu trabalho.

Marburg, abril de 1958.

RUDOLF BULTMANN

INTRODUÇÃO

A controvérsia que tem suscitado o pensamento do Dr. Bultmann é, na atualidade, mais forte que nunca, pois já não se encontra confinada aos círculos estritos dos teólogos profissionais, senão que tem saltado para o outro lado da rua, sobretudo graças aos movimentos "contestatórios" quando tratam de atualizar uma encarnação viva das exigências evangélicas no mundo de hoje.

Neste pequeno livro, o mesmo Dr. Bultmann é quem nos expõe com meridiana clareza o alcance da "desmitologização" radical que ele preconiza, as objeções que tem formulado e as razões que asseguram sua posição.

Em seu primeiro momento, a "desmitologização" ou desmitificação é uma empreita puramente negativa: consiste em eliminar os termos e a concepção mitológica segundo a qual foi escrito o Novo Testamento, posto que "nega" que a mensagem da Escritura e da Igreja esteja ineludivelmente vinculada a uma visão do mundo antiga e obsoleta, que para os dia de hoje, em nossa cultura científica,é simplesmente ininteligível.

Porém isto equivale a descobrir a significação profunda que se oculta atrás dos mitos cosmológicos e escatológicos do Novo Testamento. A desmitificação é, pois, em um segundo momento, um problema de interpretação – de interpretação existencial – do que os mitos nos dizem em uma forma objetivada: a pregação cristã é um *Kerygma*, isto é, uma proclamação dirigida, não à razão teórica, senão ao ouvinte em si mesmo, e a desmitificação não significa racionalizar a mensagem cristã, dissolvê-la em produto do pensamento racional do homem, senão encontrar nela a verdade acerca de nossa vida e de nossa existência mais pessoal. "A interrogação acerca de Deus e a interrogação acerca de nós mesmos são idênticas", nos diz o Dr. Bultmann.

Todavia, a tendência, neste momento, de expressar o *Kerygma* evangélico em uma linguagem e em uma visão científica do mundo é muito forte. E é neste terceiro momento, quando de novo o Dr. Bultmann se mostra radicalmente o desmitificador: "A mesma fé exige que se a liberte de qualquer visão do mundo concebida pelo espírito humano, seja mitológica ou científica. Porque todas as concepções humanas do mundo objetivam o mundo e ignoram ou eliminam a significação dos encontros que acontecem em nossa existência pessoal". Por conseguinte, somente as noções de "Deus como ato", dos "atos de Deus", do "futuro de Deus" nos permitem falar da interpelação permanente que a mensagem cristã dirige, aqui e agora, a todos os homens um a um: a chamada a seu verdadeiro ser, a insegurança fundamental daqueles que situam seu centro para mais além de toda objetivação, à libertação radical no que se refere ao próprio passado que lhes liberta para que assumam a decisão de seu futuro. Porque conceber a Deus como ato é concebê-lo como uma relação estritamente pessoal, aqui e agora, que nos exige uma resposta. E é este o núcleo do *Kerygma* cristão.

A crítica à visão mitológica do mundo peculiar à Bíblia e à pregação eclesiástica presta um valioso serviço à fé, porque chama à uma reflexão radical sobre sua própria natureza. A desmitologização não tem outro objetivo que aceitar este desafio. A invisibilidade de Deus e Sua ação exclui todo mito que intente torná-los visíveis; Deus mesmo se subtrai aos olhares e à observação. Só podemos crer em Deus apesar da experiência, do mesmo modo que só podemos aceitar a justificação apesar de nossa consciência. De fato, desmito-logizar equivale a empreender uma obra paralela às que levaram a cabo Paulo e Lutero com sua doutrina da justificação somente pela fé, sem as obras da lei. Mais exatamente, a desmitologização 'é a aplicação radical da doutrina da justificação pela fé ao âmbito do conhecimento e do pensamento, como a doutrina da justificação, a desmitologização destrói todo o desejo de segurança. Não existe nenhuma diferença entre a segurança que descansa nas boas obras e a segurança construída sobre o conhecimento objetivante. O homem que deseja crer em Deus deve saber que não dispõe absolutamente de nada sobre o qual possa construir sua fé, e que, por assim dizê-lo, se encontra pendurado no vazio... Ante Deus, o homem tem sempre as mãos vazias.

A MENSAGEM DE JESUS E O PROBLEMA DA MITOLOGIA

(1)

O reino de Deus constitui o núcleo da pregação de Jesus Cristo. No Século XIX, a exegese e a teologia entenderam este reino como uma comunidade espiritual composta de homens unidos por sua obediência à vontade de Deus, a qual dirigia a vontade de todos estes. Com semelhante obediência, tratavam de ampliar o âmbito de Sua influência no mundo. Segundo diziam, estavam construindo o reino de Deus como um reino que é certamente espiritual, porém que se encontra situado no interior do mundo, é ativo e efetivo neste mundo, se desenvolve na história deste mundo.

No ano de 1892 apareceu a obra de Johannes Weiss, *A pregação de Jesus acerca do reino de Deus*. Este livro, que marcou época, refutava a interpretação geralmente aceita até então. Weiss fez notar que o reino de Deus não é imanente ao mundo e não cresce como parte integrante da história do mundo, senão que é escatológico, isto é, que o reino de Deus transcende a ordem histórica. Chegará a ser uma realidade, não pelo esforço moral do homem, senão unicamente pela ação sobrenatural de Deus. Deus rapidamente porá fim ao mundo e à história, e implantará um novo mundo, o mundo da felicidade eterna.

Esta concepção do reino de Deus não era uma invenção de Jesus, senão que nela estavam familiarizados alguns círculos de judeus que aguardavam o fim deste mundo. Semelhante descrição do drama escatológico procedia da literatura apocalíptica judaica, da qual o livro de Daniel é o testemunho mais antigo que tem chegado até nós. A pregação de Jesus se diferencia das descrições tipicamente apocalípticas do drama escatológico e da bem-aventurança

dos novos tempos que estão por vir, na medida em que Jesus se absteve de nos dar detalhes precisos dos mesmos: se limitou a afirmar que o reino de Deus viria e que os homens devem estar preparados para enfrentar o juízo vindouro. Ainda que não deixou de participar da expectação escatológica de seus companheiros. Por esta razão, ensinou seus discípulos a orar dizendo:

Santificado seja o teu nome,
venha a nós o teu reino,
seja feita a tua vontade
assim na terra como no céu.

Jesus abrigava a esperança de que todas estas coisas ocorreriam logo, em um futuro imediato, e dizia que já se podia perceber o amanhecer desta nova idade nos sinais e prodígios que ele operava, especialmente em seu poder de expulsar os demônios. Jesus concebia o advento do reino de Deus como um tremendo drama cósmico. O filho do Homem viria sobre as nuvens do céu, os mortos ressuscitariam e chegaria o dia do juízo; para os justos inauguraria o tempo de felicidade, enquanto que os condenados seriam entregues aos tormentos do inferno.

Quando empenhei-me em estudar teologia, tanto os teólogos como os leigos estavam transtornados e atemorizados pelas teorias de Johannes Weiss. Recordo o que dizia meu mestre Julios Kaftan na ocasião: "Se Johannes Weiss está certo e a concepção do reino de Deus é escatológica, então é impossível utilizá-la em dogmática". Porém com o passar dos anos, os teólogos, inclusive J. Kaftan, chegaram ao convencimento de que Weiss tinha razão. Permitam-me mencionar agora a Albert Schweitzer, que levou a teoria de Weiss às suas últimas conseqüências ao sustentar que, não só a pregação e a consciência que Jesus tinha de si mesmo, senão também sua vida cotidiana estavam dominadas por uma expectação escatológica que equivale a um dogma escatológico totalmente preponderante.

Hoje em dia ninguém põe em dúvida – ao menos na teologia européia e, pelo que me é dado observar, tão pouco entre os especialistas americanos do Novo Testamento – que a concepção do reino de Deus é, em Jesus, escatológica. Inclusive é cada vez mais

evidente que a expectação e a esperança escatológicas constituem o núcleo de toda a pregação neo-testamentária.

A comunidade cristã primitiva entendeu o reino de Deus no mesmo sentido de Jesus. Também ela esperava o advento do reino de Deus em um futuro imediato. O próprio Paulo pensava estar ainda vivo quando chegasse o fim deste mundo e os mortos ressuscitassem. Esta convicção geral fica confirmada pelas vozes de impaciência, ansiedade e dúvida que já são perceptíveis nos evangelhos sinópticos, porém, cujo eco tomara ainda maior força mais tarde, por exemplo, na segunda epístola de Pedro. O cristianismo tem conservado sempre a esperança de que o reino de Deus virá em um futuro imediato, ainda que o tenha esperado em vão. Podemos citar assim a Marcos 9.1, cujas palavras não são palavras autênticas de Jesus, senão que lhe foram atribuídas pela comunidade primitiva: "Asseguro-vos que, entre os aqui presentes, há alguns que não provarão a morte; verão o reino de Deus vindo com poder". Não está claro o sentido deste versículo? Ainda que muitos dos contemporâneos de Jesus já tenham morrido, apesar de tudo, deve manter-se a esperança de que o reino de Deus ainda virá durante esta geração.

(2)

Esta esperança de Jesus e da comunidade cristã primitiva não se cumpriu. Existe ainda o mesmo mundo e a história continua. O curso da história tem desmentido à mitologia. Porque a concepção do reino de Deus é mitológica, como o é a do drama escatológico. E como o são assim mesmo as pressuposições em que se embasa a expectação do reino de Deus, a saber, a teoria de que o mundo, ainda que criado por Deus, é regido pelo diabo, Satanás e seu exército, os demônios, são a causa de todo o mal, pecado e enfermidade. Toda a concepção do mundo que pressupõe tanto a pregação de Jesus como a do Novo Testamento, é, em linhas gerais, mitológica, por exemplo, a concepção do mundo como estruturado em três planos: céu, terra e inferno; o conceito da intervenção de poderes sobrenaturais no curso dos acontecimentos; e a concepção dos milagres, especialmente a idéia da intervenção de poderes sobrenaturais na vida interior da alma, a idéia de que os homens podem ser tentados e

corrompidos pelo demônio e possuídos por maus espíritos. A esta concepção de mundo qualificamos de mitológica porque difere da que tem sido formada e desenvolvida pela ciência, desde que esta se iniciou na antiga Grécia, e que logo foi aceita por todos os homens modernos. Nesta concepção moderna do mundo, é fundamental a relação entre causa e efeito. Ainda que as modernas teorias físicas considerem o acaso como elemento de causalidade nos fenômenos sub-atômicos, nossa vida cotidiana, nossos projetos e nossas ações não ficam afetados por esta categoria de causalidade. Em todo caso, a ciência moderna não crê que o curso da natureza possa ser interrompido, ou por assim dizer, invadido por poderes sobrenaturais.

Isso é igualmente válido no que se refere ao moderno estudo da história, no qual não se tem em conta nenhuma intervenção de Deus, do diabo ou dos demônios no curso da história. Muito pelo contrário, considera o curso da história como um todo sem rupturas, completo em si mesmo, ainda que distinto do curso da natureza porque, na história, se dão poderes espirituais que influem na vontade das pessoas. Ainda admitindo que nem todos os acontecimentos históricos estão determinados por uma necessidade física, e que os homens são responsáveis por suas ações, nada ocorre, todavia, que não tenha uma motivação racional. Do contrário, a responsabilidade ficaria anulada. Naturalmente, subsistem ainda numerosas superstições nos homens modernos, porém são exceções ou até anomalias. O homem moderno dá por suposto que o curso da natureza e da história, o mesmo que sua própria vida íntima e sua vida prática, nunca são interrompidas pela intervenção de poderes sobrenaturais.

Então é inevitável a pergunta: É possível que a pregação de Jesus acerca do reino de Deus e a pregação do Novo Testamento em sua totalidade se revistam de importância para o homem moderno? A pregação do Novo Testamento anuncia a Jesus Cristo, não só sua pregação acerca do reino de Deus, senão à sua pessoa, que foi mitologizada desde o início do cristianismo primitivo. Os especialistas do Novo Testamento não estão de acordo sobre se Jesus se proclamou a si mesmo como o Messias, como o Rei do tempo da bem-aventurança, sobre se creu que era o Filho do Homem que viria sobre as nuvens do céu. Se assim fosse, Jesus haveria entendido a si

mesmo à luz da mitologia. Porém, a este respeito, não necessitamos ficar com uma ou outra opinião. Seja como for, a primitiva comunidade cristã o viu assim, como uma figura mitológica. Esperava que Ele voltasse, como Filho do Homem, sobre as nuvens do céu para trazer a salvação e a condenação em sua qualidade de juiz do mundo. Também considerava sua pessoa à luz da mitologia quando dizia que havia sido concebido pelo Espírito Santo e havia nascido de uma virgem, e isto é ainda mais evidente nas comunidades cristãs helenísticas onde se lhe considerou como o Filho de Deus em um sentido metafísico, como um grande ser celeste e preexistente que se fez homem por nossa salvação e tomou sobre si o sofrimento, inclusive o sofrimento da cruz. Tais concepções são manifestamente mitológicas, posto que se encontravam muito difundidas nas mitologias de judeus e gentios, e depois foram transportadas à pessoa de Jesus. Em particular, a concepção de Filho de Deus preexistente, que descende ao mundo em forma humana para redimir a humanidade, forma parte da doutrina gnóstica da redenção, e ninguém vacila em chamar de mitológica esta doutrina. Isto esboça de forma aguda o problema: *De que importância se reveste para o homem moderno a pregação de Jesus e a pregação do Novo Testamento em sua totalidade?*

Para o homem de nosso tempo, a concepção mitológica do mundo, as representações da escatologia, do redentor e da redenção, estão já superadas e carecem de valor. Cabe esperar, pois, que realizemos um sacrifício do entendimento, um *sacrifficium intellectus*, para aceitar aquilo que sinceramente não consideramos verídico – só por que tais concepções nos são sugeridas pela Bíblia? Ou antes temos de passar por alto os versículos do Novo Testamento que contém tais concepções mitológicas e selecionar os que não constituem um tropeço deste tipo para o homem moderno? De fato, a pregação de Jesus não se limitou a algumas afirmações escatológicas. Proclamou também a vontade de Deus que é Seu mandamento, o mandamento de fazer o bem. Jesus exige veracidade e pureza, a disponibilidade para o sacrifício e o amor. Exige que todo homem seja obediente a Deus, e clama contra a ilusão de que possamos cumprir nosso dever para com Deus com a mera observância de determinadas prescrições externas. Se as exigências éticas de Jesus

constituem alguns tropeços para o homem moderno, só são tais em virtude de sua vontade egoísta, porém não de sua inteligência.

O que se segue de tudo isto? Temos de conservar a pregação ética de Jesus e abandonar sua pregação escatológica? Ou temos de reduzir sua pregação do reino de Deus ao chamado evangelho social? Ou existe todavia uma terceira possibilidade? Teremos que nos perguntar, pois, se a pregação escatológica e o conjunto dos enunciados mitológicos contém um significado ainda mais profundo, que permanece oculto sob o véu da mitologia. Se é assim, devemos abandonar as concepções mitológicas precisamente porque queremos conservar um significado mais profundo. A este método de interpretação do Novo Testamento que trata de redescobrir seu significado mais profundo, oculto atrás das concepções mitológicas, eu o chamo *desmitologização* – termo que não deixa de ser muito insatisfatório. Não se propõe eliminar os enunciados mitológicos, senão interpretá-los. É, pois, um método hermenêutico. Porém sua significação será melhor compreendida quando tornarmos claro o significado da mitologia em geral.

(3)

Amiúde se diz que a mitologia é uma ciência primitiva que se propõe explicar os fenômenos e os acontecimentos estranhos, singulares, surpreendentes ou terríveis, atribuindo-os a causas sobrenaturais, sendo deuses ou demônios. Em parte, isso é o que ocorre, por exemplo, quando alguns fenômenos como os eclipses do sol ou da lua se atribue tais causas; porém há mais que isto na mitologia. Os mitos falam de deuses e dos demônios como de poderes aos quais o homem se reconhece como dependente, cujo favor necessita e dos quais teme a ira. Os mitos expressam a idéia de que o homem não é dono do mundo nem de sua própria vida, de que o mundo no qual vive está pleno de enigmas e mistérios, e de que a vida humana está preenchida de mistérios e enigmas.

A mitologia expressa uma certa inteligência da existência humana. Crê que o mundo e a vida humana têm seu fundamento e seus limites em um poder que está mais além de tudo aquilo que podemos calcular ou controlar. A mitologia fala deste poder de forma inade-

quada e insuficiente, porque o considera como um poder humano. Fala de deuses, que representam o poder situado mais além do mundo visível e compreensível, porém fala destes como se fossem homens, e de suas ações como se fossem ações humanas, ainda concebe os deuses como seres dotados de um poder sobre-humano, e suas ações como imprevisíveis, capazes de transformar a ordem natural e ordinária dos acontecimentos. Podemos dizer que os mitos dão à realidade transcendente uma objetividade imanente e intramundana. Os mitos atribuem uma objetividade mundana àquilo que é não-mundano. (Em alemão se diria: *Mythos objektiviert das jenseitige zum Diesseitigen.*)

Tudo o que acontece é igualmente válido para as concepções mitológicas que se dão na Bíblia. Segundo o pensamento mitológico, Deus tem sua morada no céu. O que significa esta afirmação? Não cabe a menor dúvida: de um modo tosco expressa a idéia de que Deus está mais além do mundo, de que é transcendente. O pensamento, incapaz de ainda formular a idéia abstrata de transcendência, expressa a sua intenção mediante a categoria de espaço; o Deus transcendente é imaginado como enormemente distanciado no espaço, muito acima do mundo, porque acima deste mundo está situado o mundo das estrelas e da luz que ilumina e alegra a vida dos homens. Quando o pensamento mitológico formula o conceito de inferno, expressa a idéia da transcendência do mal como um poder terrível que aflige a humanidade sem cessar. O inferno e os homens que o inferno tem engolido, ficam localizados embaixo da terra, nas trevas, porque as trevas são pavorosas e terríveis para os homens.

O homem moderno já não pode aceitar estas concepções mitológicas de céu e inferno, porque, para o pensamento científico, falar de "acima" e "abaixo" no universo tem perdido toda sua significação, ainda que a idéia da transcendência de Deus e do mal segue sendo significativa.

Temos outro exemplo na concepção de Satanás e dos espíritos malignos em cujo poder tem sido entregue os homens. Esta concepção repousa sobre a experiência de que – independentemente dos males inexplicáveis, exteriores a nós, aos quais estamos expostos – nossas próprias ações não são amiúde incompreensíveis; muitas vezes os homens são arrastados por suas paixões, deixam de ser

donos de si mesmos, e então surge disto uma maldade inconcebível. Também aqui, a concepção de Satanás como soberano do mundo expressa uma profunda intuição, a saber, a intuição de que o mal não só se dá aqui ou ali no mundo, senão que todos os males particulares constituem um único poder que, em última análise, surge das mesmas ações dos homens e forma uma atmosfera, uma tradição espiritual que oprime a todo homem. As conseqüências e os efeitos de nossos pecados se transformam em um poder que nos domina e do qual não podemos nos libertar. Sobretudo em nossos dias e em nossa geração, ainda que não pensemos de maneira mitológica, amiúde falamos dos poderes demoníacos que dirigem a história e corrompem nossa vida social e política. Tal linguagem é metafórica, é uma figura de dicção, porém por ela expressamos o conhecimento, a intuição de que o mal de que cada homem é individualmente responsável, se tem convertido em poder que escraviza misteriosamente todos os membros da raça humana.

Se nos delineia, pois, o seguinte problema: É possível desmitologizar a mensagem de Jesus e a pregação da comunidade cristã primitiva? E, posto que esta pregação tem sido configurada pela crença escatológica, a primeira pergunta que temos de formular é esta: *Qual a significação da escatologia em geral?*

A INTERPRETAÇÃO DA ESCATOLOGIA MITOLÓGICA

Na linguagem da teologia tradicional, a escatologia é a doutrina das últimas coisas, e "último" significa aqui o último no curso do tempo, isto é, no fim do mundo, que é tão iminente como o é o futuro no que se refere a nosso presente. Todavia, na pregação dos profetas e de Jesus, esse "último" se reveste de um significado mais amplo. Do mesmo modo que na concepção de céu a transcendência de Deus se expressa por meio da categoria de espaço, na concepção do fim do mundo a idéia da transcendência de Deus se expressa mediante a categoria de tempo. De todos os modos, não se trata simplesmente da idéia da transcendência como tal, senão da importância da transcendência de Deus, deste Deus que não nos é nunca presente como um fenômeno familiar, senão que sempre é o Deus que vem, o Deus que oculta o futuro desconhecido. A pregação escatológica discerne o tempo presente à luz do futuro e anuncia aos homens que este mundo presente, que não é o único mundo, o mundo da natureza e da história, o mundo no qual vivemos nossas vidas e traçamos nossos planos, que este mundo é temporal e transitório, e, definitivamente, vazio e irreal frente à eternidade.

Semelhante compreensão não é exclusiva da escatologia mítica. Shakespeare dá uma magnifica expressão a esta mesma idéia quando disse:

As altas torres que as nuvens roçam
os suntuosos palácios, os solenes templos,
e a própria imensa esfera deste mundo,
com todos os que a herdam,
acabaram dissolvendo-se;
e como se tem desvanecido essa pompa vã,

nenhum rastro deixarão atrás de si.
Somos do estofo com que se tece os sonhos.
e um sonho é o que rodeia nossa pequena vida...
A tempestade, IV, 1.

Esta mesma compreensão era corrente entre os gregos, que não compartilham todavia a escatologia comum aos profetas e a Jesus. Permitam-me vocês que lhes cite um hino de Píndaro:

Criaturas de um dia, que são? Que não são?
O homem é tão só o sonho de uma sombra.
Odes Píticas, 8, 95-96.

e estas palavras de Sófocles:

Ah! que somos nós pobres mortais
senão fantasmas ou sombras fugazes?
Ajax, 125-126.

A consciência dos limites da vida humana põe os homens em vigilância contra a "arrogância" (ὕβρις) e os chama à "moderação" e ao "respeito" (σωφροαύνη e αἰδώς). "Nada em demasia (μηδέν ἄγαν), "não te glories de tua força" (ἐπὶ ῥώμῃ μὴ χαυχῶ) são sentenças da sabedoria grega. A tragédia grega mostra a verdade de tais provérbios em suas encenações do destino humano. Dos soldados caídos na batalha de Platéia aprendemos, como disse Ésquilo, que

Nenhum mortal deve alçar seu orgulho acima
de sua condição humana... Pois Zeus é o
vingador dos pensamentos soberbos e exige
estreita conta destes.
Os Persas, 820-828.

e assim mesmo, no Ajax de Sófocles, Atena disse do insensato Ajax:

Aprende por estes exemplos, Ulisses, a não pro-
ferir nunca contra os deuses a menor insolência;

nem te ufanes de orgulho se superais a outro por força ou pela opulência de tuas riquezas. Um só dia abate e levanta de novo as fortunas humanas; os deuses gostam da mesura e abor-recem a insolência.

Ajax, 127-133.

(2)

Se é certo que o pensamento escatológico expressa a compreensão geral humana da insegurança do presente frente ao futuro, então temos de nos perguntar: *Que diferença existe entre a compreensão grega e a compreensão bíblica?* Os gregos viram no "destino" o poder imanente do mais além, dos deuses, em relação aos quais todos os assuntos humanos são vãos. Não compartilham a concepção mitológica da escatologia como acontecimento cósmico do fim dos tempos; e assim podemos dizer que o pensamento grego é mais similar ao pensamento do homem moderno que a concepção bíblica, posto que, para o homem moderno, a escatologia tem perdido toda sua significação. Quiçá renasça de novo a escatologia bíblica. Porém já não será em sua forma mitológica, senão que surgirá da terrível visão que a moderna tecnologia e, sobretudo, a ciência atômica nos oferece hoje em dia da destruição de nossa terra, como conse-qüência de um abuso da ciência e da tecnologia humanas. Quando ponderamos esta possibilidade, podemos sentir o terror e a ansiedade que suscitava a pregação escatológica do iminente fim do mundo. Pois, ainda que aquela pregação se refira a concepções que, hoje em dia, nos são totalmente ininteligíveis, expressam, não obstante, a consciência da finitude do mundo e do fim iminente de todos nós, porque todos somos seres deste mundo finito. Habitualmente fechamos os olhos ante semelhante intuição, porém a tecnologia moderna pode conferir-lhe um novo fulgor. E é precisamente a intensidade desta intuição que explica porque Jesus, como os profetas do Antigo Testamento, esperava o fim do mundo em um futuro imediato. A majestade de Deus e a inelutabilidade de Seu juízo, em contraste com a futilidade do mundo e dos homens, eram sentidas com uma tal intensidade que parecia que o mundo estava chegando a seu término

final e que a hora da crise já havia soado. Jesus proclama a vontade de Deus e a responsabilidade do homem, quando alude aos acontecimentos escatológicos; porém, não porque seja um escatologista, proclama a vontade de Deus. Pelo contrário, porque proclama a vontade de Deus é um escatologista.

Agora podemos ver com maior clareza a diferença que existe entre a compreensão bíblica e a compreensão grega da situação humana em relação ao futuro ignoto. Segundo o pensamento dos profetas e de Jesus, a natureza de Deus implica algo mais que Sua simples onipotência, e que o juízo de Deus não se exerce unicamente sobre o homem que O ofende por sua presunção e envaidecimento. Para os profetas e para Jesus, Deus é o único Santo, que exige dos homens o direito e a justiça, que exige o amor ao próximo, e que, por conseguinte, é o juiz de todas as ações e de todos os pensamentos humanos. O mundo carece de valor, não só porque é transitório, senão porque os homens o têm convertido no lugar onde o mal prospera e onde o pecado reina. O fim do mundo é, pois, o juízo de Deus; isto é, a pregação escatológica não se limita em nos tornar conscientes da futilidade da situação humana e a chamar aos homens, como faziam os gregos, à moderação, à humildade e à resignação: os chama, antes de tudo e sobre tudo, à responsabilidade para com Deus e ao arrependimento. Exorta-os a cumprir a vontade de Deus. E aqui se torna evidente a diferença característica entre a pregação escatológica de Jesus e a dos apocalipses judaicos: todas as descrições da felicidade futura, nas que sobressai a literatura apocalípitica, estão ausentes da pregação de Jesus.

Ainda que passemos por alto outros importantes pontos de divergência entre o pensamento bíblico e o grego, como seriam, por exemplo, a personalidade do Deus único e santo, a relação pessoal entre Deus e o homem, e a crença bíblica de que Deus é o criador do mundo, temos de examinar não obstante um ponto de especial importância. A pregação escatológica anuncia que o iminente fim do mundo não só será o juízo final, senão também o princípio do tempo da salvação e da felicidade eterna. O fim do mundo não tem uma significação unicamente negativa, mas também positiva. Em termos não mitológicos, podemos dizer que a finitude do mundo e do homem, frente ao poder transcendente de Deus, não só constitui uma adver-

tência, como também um consolo. Perguntemos agora se os antigos gregos falavam também deste modo acerca da futilidade do mundo e das questões mundanas. Creio que podemos ouvir sua voz na interrogação de Eurípedes:

Quem sabe se viver é na realidade morrer,
e se morrer é viver?

Fragmento 638, ed. Nauck.

E ao final de seu discurso diante dos juizes, Sócrates disse:

Porém agora tem chegado já a hora de marcharmos,
eu a morrer, vós a viver. Porém,
quem de nós caminha em direção ao melhor destino,
ninguém o sabe, salvo Deus.

Apologia, 42 a.

De modo semelhante fala o Sócrates platônico:

Se a alma é imortal, devemos nos ocupar dela,
não só enquanto perdura isso que chamamos vida,
senão em todo tempo.

Fedro, 107 c.

Sobretudo, pensemos na famosa expressão:

Exercitam-se em morrer.

Fedro, 67 e.

Segundo Platão, esta é a atitude característica que o filósofo adota diante da vida. A morte é a separação da alma do corpo. Enquanto o homem vive, tem a alma atada ao corpo e a suas necessidades. Porém o filósofo vive a sua vida esforçando-se por libertar o máximo possível sua alma da comunhão com o corpo, porque este perturba a alma e a impede de alcançar a verdade. O filósofo trata de purificar-se, isto é, de libertar-se de seu corpo, e por isso "se exercita em morrer".

Se podemos chamar escatologia à esperança platônica em uma vida após a morte, então a escatologia cristã concorda com a platônica enquanto que ambas esperam a bem-aventurança depois da morte e também enquanto que a bem-aventurança pode ser chamada *liberdade*. Para Platão, esta liberdade é a liberdade do espírito em relação ao corpo, a liberdade do espírito que pode contemplar a verdade, a qual, por sua vez, é a autêntica realidade do ser; e, por suposto, para o pensamento grego, o reino da realidade é o reino da beleza. Segundo Platão, esta bem-aventurança transcendente pode ser descrita em termos não só abstratos e negativos, senão também positivos. Pois sendo o mundo transcendente o mundo da verdade, encontraremos na discussão, isto é, no diálogo, Platão descrevendo positivamente o mundo transcendente como um lugar de diálogo. Sócrates afirma que o melhor que poderia lhe ocorrer seria que sua vida no além se discorresse esclarecendo e investigando, como já o fazia nesta vida. "Seria uma incomensurável felicidade que poderia repartir comestes, unir-me a estes e investigar juntamente com estes" (*Apologia,* 41 c.).

Segundo o pensamento cristão, a liberdade não é a liberdade de um espírito ao que lhe baste a contemplação da verdade, senão a liberdade pela qual o homem pode ser ele mesmo. A liberdade é a liberdade do pecado e da corrupção, ou, como disse Paulo, da carne e do velho homem, porque Deus é Santo. Deste modo, obter a felicidade eterna significa obter graça e justificação pelo juízo de Deus. Por outro lado, é impossível descrever a inefável felicidade dos que estão justificados, a não ser que se recorra a imagens simbólicas como as de um banquete esplêndido, ou as que encontramos no Apocalipse de João. Segundo Paulo, "o reino de Deus não é comida nem bebida, senão justiça, paz e gozo no Espírito Santo" (Rm. 14.17). E Jesus disse: "Quando os mortos ressuscitam, não se casam nem são dados em casamento, mas são como os anjos no céu". (Mc. 12.25). O corpo físico é substituído pelo corpo espiritual. Certamente, nosso conhecimento imperfeito chegará então à sua perfeição, e o veremos face a face, como disse Paulo (I Co. 13.9-12). Porém isso não significa de modo algum o conhecimento da verdade no sentido grego, senão uma serena comunhão com Deus, como prometia Jesus ao

afirmar que os limpos de coração verão a Deus (Mt. 5.8).

Desenvolvendo este tema, digamos, todavia, que a ação de Deus alcança sua plenitude na glória de Deus. Deste modo, a igreja de Deus não tem outra finalidade que exaltar e glorificar a Deus através da sua conduta (Fil. 1.11) e sua ação de graças (2 Co. 1.20; 4.15; Rm. 15.6 s). Portanto, a igreja futura, em estado de perfeição, não pode ser concebida de outro modo a não ser como uma comunidade em adoração, que entoa hinos de louvor e gratidão. Temos mais de um exemplo disto no Apocalipse de João.

Sem dúvida, ambas concepções da felicidade transcendente são mitológicas, tanto a forma platônica de diálogo filosófico, como a forma cristã de adoração. Cada uma delas trata de falar do mundo transcendente como de um mundo no qual o homem alcança a perfeição de sua real e verdadeira essência. Esta essência só imperfeitamente pode realizar-se neste mundo, porém, contudo, determina a vida nele e a converte em uma vida de busca, expectação e anelo.

A diferença entre ambas concepções se deve à sua diversa compreensão da natureza humana. Platão concebe o mundo do espírito como um mundo sem tempo e sem história, porque considera que a natureza humana não está sujeita ao tempo e a história. Pelo contrário na concepção cristã de ser humano, o homem é um ser essencialmente temporal, isto é, um ser histórico, com um passado que modela seu caráter e um futuro que suscita constantemente novos encontros. Por isso, o futuro depois da morte no mais além deste mundo, é um futuro de novidade total. É o *totaliter aliter*. Então haverá "um novo céu e uma nova terra" (Ap. 21.1; 2 Pe. 3.13). O vidente da Jerusalém futura ouve uma voz: "Estou fazendo novas todas as coisas" (Ap. 21.5). Paulo e João antecipam esta novidade. Paulo disse: "O que está em Cristo é uma nova criação; o velho se passou, eis que tudo se fez novo" (2 Co. 5.17), e, por sua vez, João afirma: "Escrevo-vos um mandamento novo, que é verdadeiro nele e em vós, pois as trevas passam e a luz verdadeira já brilha" (1 Jo. 2.8). Porém esta verdade não é visível, porque nossa nova vida "está oculta com Cristo em Deus" (Cl. 3.3), "e ainda não se tem manifestado o que seremos" (1 Jo. 3.2). De certa maneira este futuro desconhecido se faz presente na santidade e no amor que caracterizam os crentes no Espírito Santo que os inspirou e no culto

da igreja. Este futuro não pode ser descrito senão em imagens simbólicas: "Pois nesta esperança fomos salvos. Mas esperança que se vê, não é esperança. Quem espera por aquilo que está vendo? Mas se esperamos o que ainda não vemos, aguardamo-lo pacientemente" (Rm. 8.24-25). Portanto esta esperança ou esta fé pode ser qualificada de disponibilidade para o futuro desconhecido que Deus nos brindará. Em uma palavra, isso significa estar aberto ao futuro de Deus frente à morte e as trevas.

Este é, pois, o mais profundo significado da pregação mitológica de Jesus: permanecer aberto ao futuro de Deus, que é realmente iminente para cada um de nós; estar preparado para este futuro, que pode chegar como um ladrão na noite, quando menos esperamos; estar preparado, porque este futuro vai ser o juízo de todos os homens que se têm ligado a este mundo e que não são livres e nem estão abertos ao futuro de Deus.

(3)

A pregação escatológica de Jesus foi conservada e continuada pela comunidade cristã primitiva em sua forma mitológica. Porém muito rapidamente começou o processo de desmitologização, parcialmente com Paulo e radicalmente com João. O passo decisivo o deu Paulo ao declarar que o trâmite do velho mundo ao novo não era uma questão futura, senão que se havia produzido com a vinda de Jesus Cristo. "Porém ao chegar à plenitude dos tempos, enviou Deus a seu Filho" (Gl. 4.4). Certamente, Paulo esperava ainda o fim do mundo na forma de um drama cósmico, a *parousia* de Cristo sobre as nuvens do céu, a ressurreição dos mortos e o juízo final; porém com a ressurreição de Cristo, o acontecimento decisivo já havia tido lugar. A Igreja é a comunidade escatológica dos eleitos, dos santos, que já estão justificados e que vivem porque estão em Cristo, que, como segundo Adão, tem abolido a morte e tem feito brilhar a vida e a imortalidade pelo evangelho (Rm. 5.12-14; 2 Tm. 1.10). "A morte foi tragada pela vitória" (1 Co. 15.54). Por isso Paulo pode dizer que as esperanças e promessas dos antigos profetas se têm cumprido com a proclamação do evangelho: "Olhai, agora é o tempo favorável

[de que falava Isaías]; agora é o dia de salvação" (2 Co. 6.2). O Espírito Santo, que era esperado como o dom do tempo da bem-aventurança, já tinha sido dado. Deste modo se antecipa o futuro.

Esta desmitologização podemos observá-la em um caso particular. Nas esperanças apocalípticas judaicas, a esperança do reino messiânico desempenhou um importante papel. O reino messiânico é, por assim dizê-lo, um *interregno* entre o tempo antigo (οὗτος ὁ αἰών) e o tempo novo (ὁ μέλλων αἰών). Paulo interpreta esta idéia apocalíptica e mitológica do *interregno* messiânico, ao fim do qual Cristo entregará o reino a Deus Pai, como o tempo presente que se estende da ressurreição de Cristo à sua futura *parousia* (1 Co. 15.24); isto significa que o tempo presente da pregação do evangelho é na realidade o tempo, esperado desde a antigüidade, do reino do Messias. Jesus é agora o Messias, o Senhor.

Depois de Paulo, João desmitologizou a escatologia de um modo radical. Para João, o que constitui o acontecimento escatológico é a vinda e a partida de Jesus. "E a condenação é esta: que vindo a luz ao mundo, os homens preferiram mais as trevas do que a luz, porque suas obras eram más" (Jo. 3.19). "Chegou a hora deste mundo ser julgado, o Príncipe deste mundo será expulso" (Jo. 12.31). Para João, a ressurreição de Jesus, Pentecostes e a *parousia* são um só e o mesmo acontecimento, e os que crêem possuem já a vida eterna. "O que crê nele, não é condenado; porém o que não crê, já esta condenado" (Jo. 3.18). "O que crê no Filho tem a vida eterna; o que rejeita o Filho não verá a vida, mas a cólera de Deus estará sobre ele" (Jo. 3.36). "Em verdade, em verdade vos digo: está chegando a hora, e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e aqueles que a ouvirem viverão" (Jo. 5.25). "Eu sou a ressurreição e a vida; aquele que crê em mim ainda que esteja morto viverá; e todo o que vive e crê em mim não morrerá eternamente" (Jo. 11.25-26).

Do mesmo modo que em Paulo, também em João podemos observar a desmitologização em um caso particular. Vemos que, nas esperanças escatológicas judaicas, a figura do Anti-Cristo tal como nos é descrita, por exemplo, na segunda epístola aos Tessalonicenses (2.7-12), constitui uma figura inteiramente mitológica. Em João, não

obstante, os falsos mestres desempenham o papel desta figura mitológica. A mitologia tem sido transposta à história. A meu ver, estes exemplos nos demonstram que a desmitologização já se iniciou no Novo Testamento e que, por conseguinte, nossa atual tarefa desmitologizadora se encontra plenamente justificada.

A MENSAGEM CRISTÃ E A VISÃO MODERNA DE MUNDO

(1)

Amiúde se impugna o intento de desmitologização porque adota a visão moderna de mundo como critério para a interpretação da Escritura e da mensagem cristã, e não se aceita nada, nem de uma nem de outra, que esteja em contradição com dita visão.

Desde logo, é certo que a desmitologização adota como critério a visão moderna de mundo. Porém desmitologizar não significa recusar a escritura em sua totalidade ou a mensagem cristã, senão que eliminar de uma e de outra a visão bíblica de mundo, que é a visão de uma época passada, com demasiada freqüência ainda mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja. Desmitologizar supõe negar que a mensagem da Escritura e da Igreja estão ineludivelmente vinculadas à uma visão de mundo antiga e obsoleta.

A tentativa de desmitologizar parte de uma intuição fundamental: a pregação cristã, enquanto é a pregação da Palavra de Deus por mandato Seu e em Seu nome, não oferece uma doutrina que possa ser aceita ou pela razão ou por um *sacrificium intelectus*. A pregação cristão é um *kerigma*, isto é, uma proclamação dirigida, não à razão teórica, senão ao ouvinte em si mesmo. Assim, Paulo recomenda-se à consciência de cada homem sob o olhar de Deus (2 Co. 4.2). A desmitologização tornará patente esta função da pregação como mensagem pessoal e, ao fazê-lo, eliminará um falso obstáculo e porá sob uma nova luz mais intensa o obstáculo real: a palavra da cruz.

A visão bíblica do mundo é mitológica e, portanto, é inaceitável para o homem moderno, cujo pensamento tem sido modelado pela

ciência e já não tem mais nada de mitológico. O homem se serve sempre dos meios técnicos, que são o resultado da ciência. Em caso de enfermidade, recorre aos médicos e à sua ciência médica. Se se trata de assuntos econômicos e políticos, utiliza os resultados das ciências psicológicas, sociais, econômicas e políticas, e assim sucessivamente. Ninguém conta com a intervenção direta de poderes transcendentais.

Desde logo, na atualidade se dão todavia, algumas reminiscências e algo como o renascer do pensamento primitivo e de superstição. Porém a pregação da Igreja cometeria um erro se tomar em conta tais vestígios e se adaptar a eles. A natureza humana se manifesta na literatura moderna como, por exemplo, nas novelas de Thomas Mann, Ernst Jünger, Thornton Wilder, Ernest Hemingway, William Faulkner, Graham Greene e Albert Camus, ou nas obras teatrais de Jean-Paul Sartre, Jean Anouilh, Jean Giraudoux, etc., ou simplesmente nos periódicos. Por acaso vocês têm lido alguma vez que os acontecimentos políticos, sociais ou econômicos sejam ocasionados por poderes sobrenaturais como Deus, os anjos ou os demônios? Tais acontecimentos se imputam sempre a poderes naturais, seja à boa ou má vontade dos homens, seja à inteligência ou estupidez humanas.

A ciência atual já não é a mesma que a do Século XIX, ainda que todos os seus resultados seguem relativos e nenhuma visão de mundo – seja de ontem, de hoje ou de amanha – é definitiva. Porém, o essencial não são os resultados concretos da investigação científica e os conteúdos específicos de uma visão de mundo, senão o método de pensamento do qual se seguem tais concepções de mundo. Por exemplo, no princípio não implica nenhuma diferença crer que a terra dê voltas ao redor do sol ou que o sol dê voltas ao redor da terra, porém o que tem uma importância decisiva é o fato de que o homem moderno entende o movimento do universo como um movimento que obedece a uma lei cósmica, uma lei da natureza, que a razão humana pode descobrir. Por conseguinte, o homem moderno só reconhece como reais os fenômenos que sejam compreensíveis no marco da ordem racional do universo. Não admite a existência de milagres, porque não se encaixam nesta ordem racional. Quando ocorre algum acidente estranho ou maravilhoso, não descansa até

ter encontrado uma causa real que o explique.

O contraste entre a antiga visão bíblica do mundo e a visão moderna é o que separa as duas maneiras opostas de pensar, a mitológica e a científica. O método que o pensamento segue hoje em dia e a investigação científica é, em princípio, o mesmo que regia nos começos da ciência metódica e crítica da Grécia antiga. Esta parte da questão acerca da origem (ἀρχή), que permite conceber o mundo como uma unidade, um (cosmos), uma ordem sistemática e uma harmonia. Por conseguinte, desde seu início, intenta dar provas racionais para cada afirmação que faz (*λόγον διδόναι*). Estes princípios são os mesmos que hoje em dia norteiam à ciência moderna, e não importa que os resultados das investigações científicas mudem constantemente, posto que a mudança é uma conseqüência destes mesmos princípios permanentes.

Constitui, certamente, um problema filosófico a questão de elucidar se a visão científica do mundo pode abarcar a realidade total do mundo e da vida humana. Existem razões para pô-la em dúvida, e nos capítulos seguintes voltaremos a falar deste problema. Porém, de momento, nos basta dizer que o pensamento dos homens modernos tem sido realmente modelado pela visão científica do mundo, a qual responde às necessidades de sua vida quotidiana.

(2)

Por conseguinte, supor que a antiga visão bíblica do mundo possa ser atualizada, não é mais que um desejo. É precisamente pelo abandono radical e pela crítica consciente desta visão mitológica de mundo que poderemos situar sob uma intensa luz a dificuldade real, isto é, o fato de que a palavra de Deus chama o homem a renunciar toda a segurança de feitura humana. A visão científica do mundo engendra no homem uma grande tentação: a de querer dominar o mundo e sua própria vida. Conhecendo as leis da natureza, o homem pode usar as forças naturais em função de seus próprios projetos e desejos. Ao descobrir cada vez mais com maior exatidão as leis da vida social e econômica, pode organizar a vida da comunidade com uma crescente efetividade – como disse Sófocles no famoso coro de

Antígona:

Existem muitas maravilhas,
porém nenhuma é maior que o homem.
(332-333)

Por isso o homem moderno corre o perigo de esquecer duas coisas: em primeiro lugar, que seus projetos e suas iniciativas não deveriam regerem-se por seus desejos de felicidade e segurança, utilidade e proveito, senão antes por sua dócil resposta à exigência de bondade, de verdade e de amor, quero dizer, por sua obediência ao mandado de Deus que o homem esquece em seu egoísmo e presunção; e, em segundo lugar, que é uma ilusão supor que os homens possam alcançar uma autêntica segurança organizando eficazmente sua própria vida pessoal e comunitária. Existem encontros e acasos que o homem não pode dominar. Não pode assegurar a perenidade de suas obras. Sua vida é fugaz e desemboca na morte, a história prossegue e vai derribando, uma após outra, todas as torres de Babel. Não existe nenhuma segurança verdadeira e definitiva; porém é precisamente a esta ilusão que os homens sucumbem quando vão esperançosos atrás dela.

Qual é a razão profunda deste anelo? O desconsolo, a secreta angústia que clama fastidiosamente nas profundezas da alma quando o homem pensa que, por si mesmo, tem de lograr a própria segurança.

A palavra de Deus exorta ao homem a que renuncie a seu egoísmo e à ilusória segurança que ele mesmo tem construído para si. Exorta-o a que se volte em direção à Deus, que está para mais além do mundo e do pensamento científico. Exorta-o, ao mesmo tempo, a que encontre seu verdadeiro eu. Porque o eu do homem, sua vida interior, sua existência pessoal, contudo, se encontra mais além do mundo visível e do pensamento racional. A palavra de Deus interpela ao homem em sua existência pessoal, e assim o liberta do mundo, do desalento e da angústia que o oprime quando se esquece do mais além. Mediante os recursos da ciência, os homens intentam dominar o mundo, porém, na realidade, é o mundo quem acaba dominando-os. Nossa época nos permite observar até que ponto os homens são tributários da tecnologia e até que ponto chegam as terríveis conseqüências da tecnologia. Crer na palavra de Deus

significa renunciar a toda segurança meramente humana e assim triunfar do desespero que engendra a busca – sempre vã – da segurança.

Neste sentido, a fé é tanto a exigência como o dom oferecidos pela pregação. A fé é a resposta à mensagem. A fé é a renúncia por parte do homem à sua própria segurança e a disponibilidade de encontrá-la unicamente no mais invisível, em Deus. Isto significa que a fé é uma segurança ali mesmo onde nenhuma segurança se pode ver; é como disse Lutero: a disponibilidade de entrar confiantemente nas trevas do futuro. A fé no Deus que impera sobre o tempo e a eternidade, que me chama, que tem atuado e que agora mesmo segue atuando em mim – esta fé só pode chegar a ser real por seu "apesar de tudo" que opõem ao mundo. Porque, neste mundo, absolutamente nada de Deus e de Sua ação é ou pode ser visível aos homens que buscam sua segurança neste mundo. Poderíamos dizer que a palavra de Deus interpela ao homem em sua insegurança e o chama à liberdade, posto que o homem perde sua liberdade quando anela a segurança. Esta formulação pode parecer paradoxal, porém torna-se diáfana quando refletimos acerca do sentido da liberdade.

A verdadeira liberdade não consiste em uma arbitrariedade subjetiva, senão que é a liberdade na obediência. A liberdade da arbitrariedade subjetiva é uma ilusão, posto que entrega o homem aos seus próprios impulsos, obrigando-o a fazer em cada momento o que os seus desejos e suas paixões lhe ditam. Na realidade, esta liberdade vazia é sujeição ao desejo e à paixão de cada instante. A verdadeira liberdade é a que não se subordina às incitações do momento, a que resiste à chamada e à pressão das motivações momentâneas. Isto somente é possível quando a conduta está determinada por um motivo que transcende o momento presente, isto é, por uma lei. A liberdade é obediência a uma lei cuja validez é reconhecida e aceita, uma lei que o homem reconhece como a lei de seu próprio ser. Só uma lei que tenha sua origem e sua razão de ser no mais além, pode cumprir estas condições. Podemos lhe dar o nome de lei do espírito ou, em linguagem cristã, lei de Deus.

Esta idéia da liberdade constituída pela lei, esta livre obediência ou esta liberdade obediente foi bem conhecida pela antiga filosofia grega como pelo cristianismo primitivo, porém desapareceu nos

tempos modernos e tem sido substituída pela idéia ilusória da liberdade como arbitrariedade subjetiva, que não reconhece norma nem lei alguma com raízes no mais além. Daí se segue um relatório que não admite nenhuma exigência ética nem verdade alguma absolutas. O termo final desse processo é o niilismo.

Existem varias razões que explicam semelhante processo. A primeira delas é o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, que propõem ao homem a ilusão de ser dono do mundo e de sua própria vida. Depois há que ter em conta o relativismo histórico, surgido do movimento romântico, com sua pretensão de que nossa razão não capta as verdades absolutas ou eternas, senão que se encontra sujeita à evolução histórica, e de que cada verdade só tem uma validez relativa para uma época, uma raça ou uma cultura determinadas, de sorte que, definitivamente, para estes a busca da verdade carece completamente de sentido.

Existe todavia outra razão que explica este trâmite desde a autêntica liberdade à liberdade do subjetivismo. Esta razão – a mais profunda – é a angústia que retém ao homem ante a autêntica liberdade e seu próprio desejo de segurança. Ainda que a liberdade verdadeira seja a liberdade no seio das leis, não é uma liberdade na seguridade, porque sempre se a consegue no exercício da responsabilidade e da decisão, e portanto, é a liberdade na inseguridade. A liberdade no âmbito da arbitrariedade subjetiva crê que está em segurança precisamente porque não é responsável ante um poder transcendente, porque crê ser dona do mundo graças à ciência e a tecnologia. A liberdade subjetiva nasce do desejo de seguridade; de fato, frente à verdadeira liberdade, não é mais que angústia.

É pois a palavra de Deus a que chama o homem para à verdadeira liberdade, à livre obediência, e a desmitologização não tem outro desígnio que aclarar esta chamada da palavra de Deus. Quer interpretar a Escritura interrogando-se pelo significado mais profundo das concepções mitológicas e libertando a palavra de Deus de uma visão do mundo já superada.

(3)

Por conseguinte, é errôneo objetar que a desmitologização significa racionalizar a mensagem cristã, que isso equivale a dissolvê-la em produto do pensamento racional do homem, e que assim se destrói o mistério de Deus. De maneira alguma! Pelo contrário, a desmitologização esclarece o verdadeiro significado do mistério de Deus. A incompreensibilidade de Deus não radica na esfera do pensamento teórico, senão na esfera da existência pessoal. O mistério pelo qual a fé se interessa não é o mistério do que Deus é em si mesmo, senão o mistério de como Deus opera no âmbito da humanidade. Não é um mistério para o pensamento teórico, senão para os desejos e as vontades naturais do homem.

A palavra de Deus não é um mistério para meu entendimento. Pelo contrário, eu não posso crer verdadeiramente na Palavra sem compreendê-la. Porém compreendê-la não significa explicá-la racionalmente. Eu posso compreender, por exemplo, o que significa a amizade, o amor e a felicidade, e precisamente porque os compreendo verdadeiramente, sei que a amizade, o amor e a felicidade que eu pessoalmente experimento, constituem um mistério que não posso receber senão com gratidão. Porque eu não percebo estas realidades por meu pensamento racional, nem por uma análise psicológica ou antropológica, senão unicamente por uma aberta disponilbilidade aos encontros pessoais. Nesta disponibilidade, posso compreendê-los, em certa maneira, antes mesmo que me sejam dados, porque são necessários para a minha existência pessoal. Compreendo-os pois ao buscá-los e reclamá-los. Todavia, o fato de que meu desejo se cumpra, de que um amigo venha a mim, isto segue sendo um mistério.

Do mesmo modo posso compreender o que significa a graça de Deus: eu a busco enquanto ainda não me alcança, e a aceito agradecido quando se derrama sobre mim. Porém, o fato de que me sobrevenha, de que o Deus misericordioso seja o meu Deus, segue sendo para sempre um mistério, não porque Deus atue de maneira irracional interrompendo o curso natural dos acontecimentos, senão porque é incompreensível que Deus se me tenha presente em sua Palavra como o Deus da graça.

A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA MODERNA E A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA

(1)

Uma ou outra vez chega aos meus ouvidos a objeção de que a desmitologização transforma a fé cristã em uma filosofia. Esta objeção parte do fato de que eu chamo à desmitologização uma interpretação, uma interpretação existencialista, e de que faço uso das concepções desenvolvidas, sobretudo, por Marthin Heidegger em sua filosofia existencialista.

Compreenderemos melhor este problema se recordarmos que *a desmitologização é um método hermenêutico,* isto é, um método de interpretação, de exegese, posto que a "hermenêutica" é a arte da exegese.

Depois de Schleiermacher, que se interessou pela hermenêutica e lhe consagrou importantes estudos, cada vez mais foi se descuidando o cultivo desta arte, pelo menos na teologia alemã. Até depois da primeira guerra mundial não se reavivou o interesse por ela à raiz da difusão de toda a obra do grande filósofo alemão Wilhelm Dilthey.[1]

A reflexão sobre a hermenêutica (sobre o método de interpretação) mostra claramente que a interpretação, isto é, a exegese descansa sempre em alguns princípios e concepções que atuam como pressuposições do trabalho exegético, ainda que amiúde os intérpretes não sejam conscientes disto.

---

[1] A guisa de exemplo, permitam-me chamar a atenção sobre a notável obra de Joachim Wach, *Das Verstehen*, Vls. I-III, Leipzig., 1926-1933. O último livro de Christian Hartilich e Walter Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernnen Bibelwissenschaft*, Tübingen, 1952, reveste-se de uma especial importância para o nosso problema.

Para ilustrar o que acabo de dizer, podemos tomar como exemplo a noção neotestamentária de "espírito" (πνεῦμα). Durante o Século XIX, as filosofias de Kant e Hegel exerceram uma profunda influência sobre os teólogos que modelaram suas concepções antropológicas e éticas a partir destas filosofias. Por conseguinte, a noção neotestamentária de "espírito" foi concebida num sentido idealista, segundo a tradição do pensamento humanístico cuja origem se remonta à filosofia idealista grega. Considerava-se, pois, o "espírito" como o poder da razão (*λόγος, νοῦς*), no sentido amplo de um poder que atua, não só na lógica e no pensamento racional, senão também na ética, nos juízos morais e na conduta, como também no campo da arte e da poesia. Pensava-se que o "espírito" morava na alma humana. Em certo sentido, acreditava-se que o espírito era um poder procedente do mais além, do mais além do sujeito individual. O espírito, situado no interior da alma, era uma porção do espírito divino, o qual se identificava com a razão cósmica. Por conseguinte, para o sujeito individual o espírito era o guia que o encaminhava a viver uma vida autenticamente humana. O homem devia atualizar por meio da educação as possibilidades que o espírito lhe conferia. Em geral, esta concepção predominou tanto na filosofia como na teologia durante todo o Século XIX.

A concepção neotestamentária de "espírito", especialmente nas epístolas paulinas, foi entendida no sentido de que o espírito é o poder de formular juízos morais e de reger a conduta, enquanto que seu atributo de "santo" se entendeu no sentido de pureza moral. Mais adiante, o espírito significou a faculdade cognoscitiva da qual dimanam os assertos dogmáticos e os credos religiosos. Por suposto, se considerava o espírito como um dom de Deus, porém entendido em sentido idealista. Foi então quando Hermann Gunkel, em seu pequeno livro intitulado *Die Wirkungen des Heiligen Geistes* (1ª edição, 1888), indicou o erro desta interpretação. Pôs de manifesto que, no Novo Testamento, o "espírito" significa um poder divino que não pertence nem a alma nem a razão humanas, senão que é um poder sobrenatural, um poder surpreendente e assombroso, suscetível de produzir maravilhosos fenômenos psicológicos, como o dom de línguas, a profecia, etc.

Enquanto a interpretação anterior estava guiada por algumas concepções idealistas, a de Gunkel mostra a influência de algumas concepções psicológicas, as quais, em geral, foram dominantes na chamada *religionsgeschichtliche Schule* [escola da história das religiões]. Graças a seus conhecimentos dos fenômenos psicológicos, os eruditos desta escola subtraíram algumas importantes idéias do Novo Testamento que até então haviam sido subestimadas ou passadas por alto. Reconheceram, por exemplo, a importância da piedade cultual e entusiástica, e das assembléias do culto; entenderam de um modo novo a noção de conhecimento (γνῶοις) que em geral não significa um conhecimento racional e teórico, senão uma intuição ou visão mística, uma união mística com Cristo. Neste sentido, a obra de Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos* (1ª edição, 1913), assinalou um marco decisivo na investigação neotestamentária.

Não é necessário que prossigamos esta análise. É evidente que *cada intérprete vá carregado com certas concepções, sejam idealistas ou psicológicas, que se convertem em pressuposições de sua exegese,* na maior parte das vezes de modo inconsciente. Porém, nos é proposto o problema de saber quais são as pressuposições justas e adequadas. Ou será talvez impossível formular esta pergunta?

Vou ilustrar esta dificuldade (ἀπορία) por meio de outro exemplo. Segundo Paulo, o crente que tem recebido o batismo fica livre do pecado; já não pode pecar. "Sabemos que nosso velho homem foi crucificado com ele [isto é, pelo batismo], para que seja destruído o corpo do pecado; pois quem morreu fica justificado do pecado" (Rm. 6.6-7). Porém então, como temos de interpretar as advertências e exortações de Paulo contra o pecado? Como podemos conciliar o imperativo "não pecarás" com o indicativo "ficarás livre do pecado"? O livro de Paul Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus* (1897), responde que são inconciliáveis; que existe uma contradição em Paulo; que teoricamente todos os cristãos ficam livres do pecado, porém na prática todos cometem ainda pecados e por isso Paulo deve exortá-los. Porém, Wernle está certo? É possível atribuir a Paulo tamanha contradição? Não o creio. Segundo Paulo, existe uma intima conexão entre o indicativo e o imperativo, que ele mesmo sublinha em algumas passagens, por exemplo: "Livrem-se do fermento

velho, para que sejam massa nova, pois sois pães ázimos" (1 Co. 5.7), ou antes: "Se vivemos pelo Espírito, caminhemos também pelo Espírito" (Gl. 5.25). estas passagens mostram claramente, em minha opinião, a íntima conexão que existe entre o indicativo e o imperativo, quero dizer, que o indicativo é o fundamento do imperativo.

Voltemos agora ao nosso problema: Quais são as concepções corretas? Quais são as pressuposições adequadas, se é que realmente existem? Ou teremos que dizer, quiçá, que temos de levar a cabo a interpretação sem a ajuda de nenhuma pressuposição, posto que o próprio texto nos oferece as concepções que devem guiar nossa exegese? Ainda que às vezes assim se tem pretendido, é impossível aceitá-lo. Certamente é preciso que nossa exegese esteja desprovida de toda classe de pressuposições no que diz respeito aos resultados que vão nos dar. Não podemos saber de antemão o que quer dizer o texto; muito pelo contrário, é o texto quem no-lo tem de ensinar. Uma exegese que, por exemplo, pressuponha que seus resultados corroboraram para uma determinada afirmação dogmática, não é nem, verdadeira nem honesta. Em princípio, existe não obstante uma diferença entre as pressuposições que se referem aos resultados e as que se referem ao método. Podemos dizer que o método não é mais que um sistema de interrogação, uma maneira de formular perguntas. Isto significa que não posso compreender um texto determinado sem estabelecer a seu respeito certas perguntas. Estas perguntas podem ser muito diversas. Se a área de interesse de vocês é a psicologia, lerão a Bíblia – ou qualquer outra obra literária – formulando-se numerosas perguntas acerca dos fenômenos psicológicos. E vocês podem ler certos textos com o único objetivo de adquirir novos conhecimentos sobre a psicologia individual ou social, sobre a psicologia na poesia, na religião, na tecnologia, etc.

Neste caso, vocês possuem certas concepções graças às quais compreendem a vida psicológica e interpretam os textos. De onde procedem estas concepções? Esta pergunta chama nossa atenção sobre outro fato importante, outra pressuposição da interpretação. Estas concepções procedem de nossa própria vida psíquica. A pressuposição exegética, que delas resulta ou que a elas corresponde, está constituída por uma relação que as vincula com o assunto (*Sache*) – neste caso com a vida psíquica – acerca do qual vocês interrogam

um texto determinado. A esta relação denomino: "relação vital". Graças a ela, vocês possuem uma certa compreensão da matéria em questão, e desta compreensão procedem as concepções que guiam sua exegese. A leitura dos textos lhes ensina algo novo e assim sua compreensão fica enriquecida e melhorada. Sem esta relação e sem esta compreensão previa (*Vorverständnis*) é impossível compreender qualquer texto.

É evidente que não podemos entender nenhum texto sobre um tema musical, se não soubermos música. Não podemos entender um artigo ou um livro de matemática, se carecemos de uma formação matemática ou um livro de filosofia se carecemos de formação filosófica. Não podemos entender um texto histórico sem também estarmos vivendo historicamente e, por conseguinte, sem que possamos entender a vida histórica, isto é, as forças e as motivações que dão um conteúdo e um impulso à história, como por exemplo, a vontade de poder, o Estado, as leis, etc. E tão pouco podemos entender uma novela, se não sabermos por nossa própria vida o que é o amor ou a amizade, o ódio ou o ciúme, etc.

Esta é, pois, a pressuposição básica de qualquer forma de exegese: que nossa própria relação com a matéria provoca a pergunta que formulamos ao texto e suscita a resposta que dele obtemos.

Tenho tratado de analisar a situação do intérprete, servindome do exemplo da interpretação psicológica. Porém, podemos ler e interpretar um texto aguçados por outros interesses, de ordem estética ou histórica, de ordem política ou relacionada à história cultural dos estados, etc. No que se refere à interpretação histórica, se dão duas possibilidades: a primeira se estriba em descrever, em reconstruir o passado; a segunda, em extrair dos documentos históricos as lições que necessitamos para nossa vida prática atual. Por exemplo, se pode interpretar Platão como uma figura de auge da cultura ateniense do Século V, porém também se pode interpretá-lo com o intuito de aprender dele a verdade sobre a vida humana. Neste último caso, a interpretação não se deve ao interesse que sentimos por uma época passada da história, senão pela busca da verdade.

Hoje, quando interrogamos a Bíblia, qual é o interesse que nos guia ? Não há dúvida de que a Bíblia é um documento histórico, e

temos de interpretá-la segundo os métodos da investigação histórica, quero dizer, temos de estudar sua linguagem, a situação histórica de seus autores, etc. Porém, qual é nosso verdadeiro e real interesse? Temos de ler a Bíblia como se se tratasse unicamente de um documento histórico, que nos serviria de "fonte" para reconstruir uma época passada? Ou será que a Bíblia é mais que uma "fonte" histórica? De minha parte, creio que nosso interesse tem de cifrar-se realmente em escutar o que a Bíblia tem a dizer-nos, sobre o que constitui a verdade acerca de nossa vida e de nossa alma, a nós homens modernos.

(2)

Surge agora uma pergunta: Qual é o método e quais são as concepções adequadas? E também: Qual é a relação, a "relação vital", que temos antecipadamente com o tema (*Sache*) da Bíblia, e da qual procedem nossas perguntas e nossas concepções? Temos de afirmar, quiçá, que esta relação prévia não existe, porque o tema da Bíblia é a revelação de Deus e só podemos entrar em relação com Deus por sua revelação, porém não antes de que esta se produza?

Há teólogos que têm argumentado desta forma, porém creio que estão equivocados. O homem possui antecipadamente uma relação com Deus, que tem encontrado sua expressão clássica nas palavras de Agostinho: *Tu nos fecisti ad te, et cornostrum inquietum est, donec requiescat in te* (Fizeste-nos para ti, e o nosso coração só encontrará descanso quando repousar em ti). O homem possui, pois, antecipadamente um certo conhecimento de Deus, isto é, de Sua ação em Cristo. Estabelece uma relação com Deus em sua busca de Deus, ainda que não da revelação de Deus, tanto se esta busca for consciente ou inconsciente. A vida do homem cobra este impulso pela busca de Deus, porque, consciente ou inconscientemente, ao homem, a interrogação acerca de sua própria existência pessoal, se apresenta de forma premente. A interrogação acerca de Deus e a interrogação acerca de si mesmo são idênticas.

Agora que temos nos deparado com a maneira correta de

interrogar a Bíblia, tratemos de interpretá-la. A pergunta é esta: *Como a Bíblia concebe a existência humana?* Com esta pergunta me aproximo dos textos bíblicos pela mesma razão que dá lugar à mais profunda motivação de toda investigação histórica e de toda interpretação dos documentos históricos: se alcanço uma compreensão da história, posso conseguir uma compreensão das possibilidades da vida humana em geral e, por tanto, de minha própria vida em particular. A razão última para o estudo da história não é outra que a de chegar a sermos conscientes das possibilidades da existência humana.

Todavia, a interpretação dos textos bíblicos obedece a um motivo particular. A tradição e a pregação da Igreja nos dizem que, acerca de nossa existência, na Bíblia encontraremos palavras autoritativas. O que distingue a Bíblia de qualquer outra obra literária é que na Bíblia se me mostra uma certa possibilidade de existência, porém não como algo cuja aceitação ou a rejeição me seja livre. Mais ainda, a Bíblia se converte para mim em uma palavra que me é dirigida pessoalmente, que não me informa somente sobre a existência em geral, senão que me confere uma existência verdadeira. Porém esta é uma possibilidade com a qual posso contar antecipadamente. Não existe uma pressuposição metodológica que me permita compreender a Bíblia. Porque esta possibilidade só pode converter-se em uma realidade quando compreendida a palavra.

Nossa tarefa consiste, pois, em descobrir o princípio hermenêutico graças ao qual possamos compreender o que se nos diz na Bíblia. Não podemos nos permitir evitar esta questão, já que de princípio todo documento histórico a propõem nestes termos: Que possibilidade de compreender a existência humana se nos mostra e oferece cada um dos textos bíblicos? No estudo crítico da Bíblia não posso fazer outra coisa que buscar uma resposta a esta pergunta. Fica fora da competência de um estudo crítico o que eu escute da palavra da Bíblia como uma palavra que me é dirigida pessoalmente e que creia nela. Esta compreensão pessoal não pode ser repartida, segundo a terminologia tradicional, pelo Espírito Santo, do qual não posso dispor por meu livre arbítrio. Por outro lado, não podemos descobrir o princípio hermenêutico adequado, à maneira justa de formular as perguntas justas, sem uma reflexão objetiva e crítica. Se é certo que as

perguntas justas dizem respeito às possibilidades de compreender a existência humana, então é necessário descobrir as concepções adequadas por meio das quais esta compreensão tem de expressar-se. Descobrir tais concepções é precisamente o dever da filosofia.

Porém então sói objetar-se que a exegese fica sob o controle da filosofia. É claro que isto é efetivamente assim, porém temos de nos perguntar em que sentido isso é assim. Pretender que uma exegese possa ser independente das concepções profanas é uma ilusão. Cada intérprete depende ineludivelmente das concepções que tem herdado, consciente ou inconscientemente, de uma tradição, e toda tradição depende por sua vez de uma outra filosofia. Assim, por exemplo, grande parte da exegese do Século XIX era tributária da filosofia idealista, de suas concepções e de sua compreensão da existência humana. E estas concepções idealistas ainda exercem sua influência sobre numerosos intérpretes de nossos dias. De onde se segue que não deveria ser feito nenhum estudo histórico e exegético sem uma prévia reflexão acerca das concepções que guiam a exegese as mesmas das quais não nos damos conta detalhadamente. Em outros termos, isto equivale a propor a questão da filosofia "justa".

(3)

Ao chegar a este ponto, é preciso compreender que nunca existirá uma filosofia justa no sentido de um sistema absolutamente perfeito, uma filosofia capaz de responder a todos os interrogantes e de decifrar todos os mistérios da existência humana. Por conseguinte, nós tratamos de saber simplesmente que filosofia nos oferece na atualidade as perspectivas e as concepções mais adequadas para compreender a existência humana. Neste aspecto, creio que podemos aprender algo da filosofia existencialista, porque a existência humana constitui o primeiro objeto que suscita a atenção desta escola filosófica.

Pouco poderíamos aprender dela se a filosofia existencial, como muitos supõem, pretendesse nos oferecer um modelo ideal da existência humana. O conceito de "autenticidade" (*Eingentlichkeit*) não nos apresenta tal modelo. A filosofia existencialista não me disse: "Tens que existir de tal ou qual maneira", senão que se limita a dizer-

me: "Tendes que existir", ou, posto que esta exigência é, quiçá, excessivamente ampla, me mostra simplesmente o que significa existir. A filosofia existencialista trata de nos mostrar o que significa existir operando uma distinção entre o ser do homem como "existência" e o ser de todos os seres do mundo que não são "existentes" senão unicamente "subsistentes" (*vorhanden*). (Este uso técnico da palavra "*existencial*" se remonta a Kierkegaard.) Só os homens podem ter uma existência, porque só estes são seres históricos, quer dizer, porque cada homem tem sua própria história. Seu presente surge sempre de seu passado e desemboca em seu futuro. O homem cumpre sua existência se é consciente de que cada "agora" é o elemento de uma decisão livre: Que elementos de seu passado conservam ainda sua validez? Que responsabilidade lhe diz respeito frente a seu futuro, posto que ninguém pode ocupar o lugar de outro? E ninguém pode ocupar o lugar de outro, porque cada homem deve morrer sua própria morte. Cada homem cumpre sua existência em sua solidão.

Desde já, não posso aqui proceder a uma exposição detalhada da análise existencialista. Porém nos basta dizer que, para a filosofia existencialista, a existência humana só é autêntica no ato de existir. Esta filosofia não pretende, nem de longe, garantir ao homem uma auto-compreensão de sua própria existência pessoal, posto que semelhante auto-compreensão de minha existência pessoal só pode dar-se nos instantes concretos do meu "aqui" e do meu "agora". Ao nos dar uma resposta à questão de minha existência pessoal, a filosofia existencialista me torna pessoalmente responsável dela e assim contribui para que me seja aberta a palavra da Bíblia. É, pois, evidente que a filosofia existencialista parte da interrogação pessoal e existencial acerca da existência e suas possibilidades. Pois como poderia saber algo da existência, se não partisse de sua própria consciência existencial, na condição, desde já, de que não se identifique a filosofia existencialista com a antropologia tradicional? Por conseguinte a filosofia existencialista pode oferecer-nos algumas concepções adequadas para a interpretação da Bíblia, posto que esta interpretação está interessada na compreensão da existência.

De novo temos de nos perguntar agora se a compreensão existencialista da existência e a análise existencialista desta compre-

ensão, implicam já uma decisão a favor de uma compreensão determinada. Sem dúvida alguma, implicam uma decisão, porém, que decisão? Pois precisamente a decisão da que já antes tenho falado: "Tendes que existir". Sem esta decisão, sem esta disponibilidade para ser um ser humano, isto é, uma pessoa que toma sobre si a responsabilidade de sua existência, ninguém pode entender uma só palavra da Bíblia como palavra que interpela sua própria existência pessoal. Ainda que esta decisão não requeira nenhum conhecimento filosófico, a interpretação científica da Bíblia requer em troca as concepções existencialistas para explicar a compreensão bíblica da existência humana. Só assim se torna evidente que escutar a palavra da Bíblia é unicamente fruto de uma decisão pessoal.

Vou servir-me de um exemplo para mostrar que a filosofia existencialista não nos proporciona um modelo de existência ideal. A análise existencialista descreve alguns fenômenos particulares da existência, por exemplo, o fenômeno do amor. Seria um erro crer que a análise existencialista pode induzir-me à compreender como devo amar aqui e agora. A análise existencialista só pode evidenciar-me que, unicamente amando, posso compreender o amor. Nenhuma análise pode substituir meu dever de compreender meu amor como um encontro que se produz em minha existência pessoal.

A análise filosófica pressupõe, certamente, a possibilidade de analisar a existência humana sem levar em conta a relação existente entre o homem e Deus. Porém compreender a existência humana em sua relação com Deus não pode significar outra coisa que compreender minha existência pessoal, e a análise filosófica não pretende instruir-me sobre minha auto-compreensão. A análise puramente formal da existência não leva em consideração a relação entre o homem e Deus, posto que não considera os acontecimentos concretos da vida pessoal, os encontros concretos que constituem a existência pessoal. Se é certo que a revelação de Deus se cumpre unicamente nos acontecimentos concretos da vida, aqui e agora, e que a análise da existência fica limitada à vida temporal do homem em seus sucessivos aqui e agora, então esta análise nos desvenda um âmbito que só a fé pode compreender como o âmbito da relação entre o homem e Deus.

A afirmação de que a existência do homem pode ser analisada

sem se levar em conta sua relação com Deus, pode ser qualificada de decisão existencial, porém esta eliminação não procede de uma preferência puramente subjetiva, senão que se fundamenta na intuição existencial segundo a qual a idéia de Deus, não se encontra na nossa disposição quando construímos uma teoria da existência humana. Por outro lado, aquela afirmação incide na idéia da liberdade absoluta, seja esta idéia aceita como verdadeira, ou recusada como absurda. Podemos expressar tudo isto de outro modo: a eliminação da relação existente entre o homem e Deus é a expressão do conhecimento pessoal que eu tenho de mim mesmo, o reconhecimento de que não posso encontrar Deus contemplando a mim mesmo ou o meu interior. Assim pois, esta mesma eliminação confere à análise da existência sua neutralidade. O fato de que a filosofia existencialista não leve em conta a relação entre o homem e Deus, implica a confissão de que eu não posso falar de Deus como de meu Deus, olhando para o meu próprio interior. Minha relação pessoal com Deus só pode ser estabelecida por Deus, pelo Deus atuante que vem ao meu encontro em Sua Palavra.

A SIGNIFICAÇÃO DE DEUS COMO ATO

(1)

Com freqüência se afirma a impossibilidade de levar a bom termo e de um modo conseqüente a empreita proposta pela desmitologização, posto que se temos de manter a todo custo a mensagem do Novo Testamento, estamos obrigados a falar de Deus como ato. Porém esta expressão, dizem, retém todavia, um resíduo mitológico: Por acaso não é mitológico falar de Deus como ato? Esta objeção pode adotar assim mesmo a forma seguinte: posto que a desmitologização como tal não se harmoniza com o fato de se falar de Deus como ato, a pregação cristã nunca deixará de ser tão mitológica como foi a pregação do Novo Testamento em geral. Porém, são válidos tais argumentos? Temos de nos perguntar se realmente falamos de maneira mitológica quando falamos de Deus como ato. Temos de nos perguntar em que caso e sob que condições esta forma de falar é mitológica. Porém vejamos primeiro como o pensamento mitológico entende a ação de Deus.

O pensamento mitológico entende a ação de Deus na natureza, na história, no destino humano ou na vida interior da alma, como uma ação que intervém no curso natural, histórico ou psicológico dos acontecimentos: rompe este curso, e ao mesmo tempo, enlaça os acontecimentos. A causalidade divina se insere como um elo na cadeia dos acontecimentos, que se sucedem uns aos outros segundo um nexo causal. Isto é o que expressa a idéia popular de que um acontecimento extraordinário só pode ser entendido como um milagre, portanto, como o efeito de uma causa sobrenatural. Para dizer a verdade, semelhante pensamento concebe a ação de Deus do mesmo modo que concebe as ações ou os acontecimentos seculares,

posto que o poder divino que opera milagres é considerado como um poder natural. Porém, na realidade, um milagre, no sentido de uma ação de Deus, não pode ser concebido como um acontecimento que tem lugar no mesmo nível que os acontecimentos seculares (mundanos). Não é visível, nem suscetível de ser objetivado e cientificamente demonstrado, posto que isto só é possível em uma visão objetiva do mundo. Para o observador científico e objetivo, a ação de Deus constitui um mistério.

A idéia da ação de Deus, enquanto ação não-mundana e transcendente como uma ação que tem lugar, não entre as ações e os acontecimentos mundanos, senão no interior destes. A íntima conexão que una os acontecimentos naturais e históricos, tal como se apresentam aos olhos do observador, permanece inalterada. A ação de Deus está oculta a todos os olhares, exceto aos olhos da fé. Só os acontecimentos chamados naturais, profanos (mundanos), são visíveis a todos os homens e suscetíveis de verificação. É *dentro* destes onde se exerce a ação oculta de Deus.

Se alguém insiste ainda em que falar assim de Deus como ato é falar mitologicamente, nada tenho como objetar-lhe, posto que neste caso o mito tem um sentido muito distinto daquele que é o objeto da desmitologização. Quando falamos de Deus como ato, não falamos de um modo mitologicamente objetivo.

(2)

Um novo problema se apresenta agora: se a fé afirma que a ação oculta de Deus atua na cadeia dos acontecimentos profanos, pode se suspeitar de piedade panteísta. O estudo deste problema nos permitirá elucidar com maior clareza o sentido em que temos de entender a ação de Deus. A fé não insiste em uma identidade direta da ação de Deus e dos acontecimentos mundanos, senão – se me permite dizê-lo assim – em sua identidade paradoxal, que só pode ser crida aqui e agora apesar de toda a aparência de não-identidade. Na fé, posso compreender um acidente como um dom misterioso de Deus, ou como a pena ou o castigo que ele me inflige. Porém assim mesmo posso considerá-lo como um elo na cadeia do curso natural dos acontecimentos. Se, por exemplo, meu filho se restabelece de

uma grave enfermidade, dou graças a Deus por ter salvo meu filho. Pela fé, posso admitir que um pensamento ou uma decisão me tenham sido inspirados por Deus, ainda que sem desvincular tal pensamento ou decisão de suas motivações psicológicas. É possível, por exemplo, que uma decisão que me pareceu insignificante ao tomá-la, a veja mais tarde como uma "encruzilhada", decisiva e frutífera, de minha vida; então dou graças a Deus que me inspirou tal decisão. A confissão de fé no Deus criador não é uma garantia, dada de antemão, que me permita atribuir qualquer acontecimento à vontade de Deus. Só se dá uma autêntica compreensão de Deus como criador, quando compreendo a mim mesmo, aqui e agora como criatura de Deus. Esta compreensão existencial não postula expressar-se necessariamente em minha consciência como um conhecimento explícito. Em todo caso, a crença no Deus todo poderoso não é a convicção, dada antecipadamente, de que existe um ser onipotente, capaz de fazer tudo. A crença no Deus todo poderoso só é autêntica quando realmente se insere em minha existência, quando eu me remeto ao poder de Deus, que me angustia aqui e agora. Uma vez mais, isso não significa que a crença tenha que expressar-se em minha consciência sob a forma de um conhecimento explícito, porém significa que seus enunciados não são de caráter geral. Por exemplo, a fórmula de Lutero: *terra ubique Domini*, não é verdadeira como asserto dogmático, senão unicamente aqui e agora, quando se expressa na decisão de minha própria existência. Creio que hoje em dia ninguém poderá entender melhor esta distinção que quem tenha posto em dúvida todo enunciado dogmático, isto é, quem haja conhecido a miséria de um encarceramento na Rússia.

Podemos, pois, dizer em conclusão que o panteísmo é, certamente, uma convicção prévia, uma visão geral do mundo (*Weltanschauung*), que afirma que todo acontecimento que se produz no mundo é obra de Deus, porque Deus é imanente ao mundo. Pelo contrário, a fé cristã sustenta que Deus obra em mim e me fala aqui e agora. O cristão o crê assim, porque se entende como alguém interpelado pela graça de Deus, que lhe sai ao encontro na Palavra de Deus, em Jesus Cristo. A graça de Deus lhe abre os olhos para que veja que "em todas as coisas intervém Deus para o bem dos que O amam" (Rm. 8:28). Esta fé não é um conhecimento que o

homem adquire de uma vez por todas; não é uma visão geral do mundo. Pode dar-se unicamente aqui e agora. Pode ser uma fé viva unicamente se o crente não deixar de interrogar-se sobre o que Deus lhe disse aqui e agora. No geral, a ação de Deus na natureza e na história permanece tão oculta ao crente como ao não-crente. Porém, à medida em que o crente examina, à luz da palavra divina, o que lhe acontece aqui e agora, pode e deve considerá-lo como uma ação de Deus. Frente a qualquer acontecimento, seja qual for, o panteísmo pode dizer: "Isto é obra da divindade", sem levar em conta a importância da qual se reveste para minha existência pessoal o que está ocorrendo. Porém a fé cristã só pode dizer: "Creio que Deus atua aqui e agora, porém Sua ação é oculta, porque não é diretamente idêntica ao acontecimento visível. Ainda não sei o que Deus faz, e quiçá nunca chegue a sabê-lo, porém creio firmemente que é importante para minha existência pessoal, e devo me perguntar o que é que Deus me disse. Quiçá me disse tão somente que devo sofrer em silêncio".

O que se segue de tudo isto? Na fé, nego a íntima conexão dos acontecimentos mundanos, o encadeamento de causa e efeito tal como se apresenta ao observador imparcial. Nego a interconexão dos acontecimentos mundanos, porém não como o faz a mitologia, a qual, rompendo esta conexão, situa os acontecimentos sobrenaturais dentro da cadeia dos acontecimentos naturais; quando falo de Deus, nego a totalidade deste encadeamento mundano. E quando falo de mim mesmo, nego também esta conexão mundana dos acontecimentos porque nela, meu eu, minha existência e minha vida pessoal não são mais visíveis e demonstráveis que Deus como ato.

Na fé, comprovo que a visão científica do mundo não inclui toda a realidade do mundo e da vida humana, porém a fé não me oferece outra visão geral do mundo que corrija os enunciados da ciência situando-se em seu mesmo nível. Mas antes a fé reconhece que a visão de mundo proporcionada pela ciência é um meio necessário para levar à cabo nossa obra no mundo. Sem dúvida alguma, não só na qualidade de observador científico como também em minha vida quotidiana, necessito ver os acontecimentos mundanos como unidos entre si por uma relação de causa e feito. Porém, ao fazer isto, não deixo lugar à ação de Deus. Este é o paradoxo da fé: que

"apesar de tudo" considera como uma ação de Deus, aqui e agora, um acontecimento que é completamente inteligível no encadeamento natural ou histórico dos acontecimentos. Este "apesar de tudo" (o *dennoch* alemão do Sal. 73:23 o *in spite of* de Paul Tillich) é inseparável da fé. Só esta é uma fé autêntica no milagre. Quem pensa que se pode falar de milagres como se fossem acontecimentos demonstráveis, suscetíveis de prova, peca contra a idéia do Deus que atua de maneira oculta. Submete a ação de Deus ao controle da observação objetiva. Entrega a fé nos milagres à crítica da ciência e, ao fazê-lo, dá validade a esta crítica.

(3)

Aqui se nos apresenta outro problema. Se temos de entender a ação de Deus como uma ação oculta, como poderemos falar dela senão por meio de enunciados puramente negativos? Porém, é uma noção puramente negativa a noção de Transcendência? O seria, se falar de Deus não significasse falar de nossa existência pessoal. Se falássemos de Deus como ato em geral, a transcendência seria de maneira geral uma noção puramente negativa, posto que toda descrição positiva da transcendência a situa dentro deste mundo. É, pois, errôneo falar de Deus como ato por meio de alguns enunciados gerais, em termos de uma análise formal, da existência humana. Precisamente a análise formal, existencialista, da existência humana nos mostra que é impossível falar de nossa existência pessoal por meio de alguns enunciados gerais. Eu só posso falar de minha existência pessoal aqui e agora, na situação concreta de minha vida. Sem dúvida alguma, posso explicar por alguns enunciados gerais o significado, o sentido da noção de Deus e de Sua ação, na mesma medida em que posso dizer que Deus é o poder que me outorga a vida e a existência, e em que posso descrever estas ações como o encontro que exige minha decisão pessoal. Deste modo reconheço que não posso falar da ação de Deus por meio de alguns enunciados gerais; só posso falar do que Deus faz em mim aqui e agora, do que Deus disse, a mim, aqui e agora. Não obstante, ainda quando não falemos de Deus em termos gerais mas, antes de Sua ação em nós aqui e agora, temos que falar dEle em termos de concepções gerais, por-

que toda nossa linguagem emprega tais concepções; porém daqui não se segue que estes enunciados sejam de caráter geral.

(4)

Agora temos de nos perguntar novamente se é possível falar de Deus como ato sem incorrer numa linguagem mitológica. Amiúde se tem dito que a linguagem da fé cristã tem de ser necessariamente mitológica. Temos de examinar cuidadosamente esta afirmação. Em primeiro lugar, ainda que, caso concedamos que a linguagem da fé é realmente a linguagem do mito, devemos perguntar em que sentido este fato afeta o programa da desmitologização. Esta questão não constitui, de modo algum, um argumento válido contra a desmitologização, porque a linguagem do mito perde seu sentido mitológico quando serve para expressar a fé. Por exemplo, falar de Deus criador, não implica em falar do Seu poder criador no sentido de algum mito antigo. As concepções mitológicas podem ser usadas como símbolos ou imagens que, quiçá, são necessários à linguagem religiosa e, portanto, também à fé cristã. É pois evidente que o uso da linguagem mitológica, longe de ser uma objeção à desmitologização, a exige positivamente.

Em segundo lugar, a afirmação de que a linguagem da fé necessita do mito, só pode ser dada como válida, se leva em consideração outra condição. Se é verdade que as concepções mitológicas são necessárias como símbolos ou imagens, temos de nos perguntar o que expressam agora tais símbolos ou imagens. Sem dúvida é impossível que sua significação na linguagem da fé possa ser expressa por meio de concepções mitológicas. Sua significação pode e deve ser formulada sem recorrer a termos mitológicos.

Em terceiro lugar, falar de Deus como ato não significa necessariamente falar dEle por meio de símbolos ou imagens. Uma expressão assim tem de poder comunicar seu sentido pleno e direto. Porém, como poderemos então falar de Deus como ato sem que nossa fala seja considerada como mitológica? Deus como ato não se refere a um acontecimento que eu possa perceber sem estar implicado nele, nesta ação de Deus, sem que eu tome parte nesta ação como seu objeto. Em outras palavras, falar de Deus como ato inclui

os acontecimentos da existência pessoal. O encontro com Deus só pode ser um acontecimento para o homem aqui e agora, posto que o homem vive dentro dos limites do espaço e do tempo. Quando falamos de Deus como ato, queremos dizer que nós falamos frente a Deus, interpelados, interrogados, julgados ou abençoados por Deus. Por conseguinte, falar deste modo não é falar em símbolos ou imagens, senão falar analogicamente. Porque quando falamos assim de Deus como ato, concebemos a ação de Deus como análoga às ações que têm lugar entre os homens. Mas ainda, concebemos a comunhão entre Deus e o homem como análoga à comunhão que se dá entre homem e homem.[1] É neste sentido analógico que falamos do amor de Deus e de Sua solicitude pelos homens, de Seus mandamentos e de Sua ira, de Sua promessa e de Sua graça; é neste sentido analógico que o chamamos Pai. Não só estamos justificados por falar assim, senão que devemos fazê-lo, posto que agora não falamos de uma idéia de Deus, senão do próprio Deus. Por conseguinte, o amor e a solicitude de Deus, etc., não são imagens ou símbolos; estas concepções expressam experiências reais de Deus como ato aqui e agora. Sobre tudo, na concepção de Deus como Pai, o sentido mitológico desapareceu já há muito tempo. Podemos entender a significação do termo Pai aplicado a Deus, se consideramos o que significa quando nos dirigimos a nossos pais ou quando nossos filhos se dirigem a nós como seus pais. Aplicado a Deus, o aspecto físico do termo Pai, desaparece completamente: agora expressa uma relação puramente pessoal. É pois neste sentido analógico em que falamos de Deus como Pai.

Da análise desta situação cabe deduzir algumas conclusões importantes. Em primeiro lugar, só são legítimos aqueles enunciados sobre Deus que expressam a relação existencial entre Deus e o homem. E os enunciados que falam das ações de Deus como de acontecimentos cósmicos não são legítimos. A afirmação de que Deus é criador não pode ser um enunciado teórico sobre Deus como *creator mundi* em um sentido geral. Esta afirmação só pode ser uma confissão pessoal declarando que eu me compreendo a mim mesmo como

[1] Ver a discussão da analogia que desenvolveu o falecido Erich Frank em sua obra: *Philosofical Understanding and Religios Truth*, Nova York, 1945.

uma criatura que deve a sua existência a Deus. Não pode ser um enunciado imparcial, senão uma ação de graças e de submissão. Ademais, os enunciados que descrevem a ação de Deus como uma ação cultual, e nos apresentam a Deus, por exemplo, oferecendo a seu filho como vítima expiatória, não são legítimos, a não ser que sejam entendidos em um sentido puramente simbólico. Em segundo lugar, as pretendidas imagens que descrevem a Deus como ato só são legítimas se significam que Deus é um ser pessoal que atua sobre as pessoas. Por tanto, as concepções jurídicas e políticas são inadmissíveis, salvo no caso de que se entendam simplesmente como símbolos.

(5)

Ao chegar a este ponto, surge uma objeção realmente séria. Se o que temos dito é correto, não se segue disto que a ação de Deus está privada de toda a realidade objetiva, que se reduz a uma experiência puramente subjetiva e psicológica (*Erlebnis*), que Deus existe somente como um fato interior da alma, enquanto que a fé só tem um significado real se Deus existe fora do crente? Estas objeções não deixam de repetir-se uma e outra vez, e na controvérsia se evocam as sombras de Schleiermacher e Feuerbach. A *Erlebnis* (experiência psicológica) foi realmente um anúncio popular na teologia alemã anterior à primeira guerra mundial: se descrevia a fé amiúde como uma *Erlebnis*. Contra esta propaganda se lançaram em ataque Karl Barth e os chamados teólogos dialéticos.

Quando dizemos que falar de Deus significa falar de nossa própria existência, esta afirmação guarda um sentido totalmente distinto. A objeção que acabo de resumir esquematicamente está acometida de um erro psicológico acerca da vida da alma. Da afirmação segundo à qual falar de Deus é falar de mim mesmo, em modo algum se segue que Deus não esteja fora do crente. (Isto só seria certo se se interpretasse a fé como um acontecimento puramente psicológico.) Se se entende o homem no seu verdadeiro sentido como um ser histórico, que extrai sua realidade das situações e decisões concretas, dos encontros mesmos da vida,[2] é então evidente, por

uma outra parte, que a fé que fala de Deus como ato não pode defender-se contra a acusação de ser uma ilusão e por outro lado, que a fé não é um acontecimento psicológico subjetivo.

É suficiente dizer que a fé nasce do encontro com as Sagradas Escrituras enquanto Palavra de Deus, e que não é outra coisa que um simples escutar? A resposta é afirmativa. Porém esta resposta só é válida se não se entendem as Escrituras como um manual de doutrina, nem como uma recompilação de testemunhos de uma fé que eu interpreto com simpatia porque corresponde a meus sentimentos. Em troca, escutar as escrituras como Palavra de Deus significa escutá-las como uma palavra que me é dirigida, como um *Kerygma*, como uma proclamação. Neste caso, minha compreensão das escrituras não é imparcial, senão que é minha resposta a uma chamada. O fato de que a palavra das Escrituras seja a Palavra de Deus, não pode ser demonstrado objetivamente: é um acontecimento que se produz aqui e agora. A Palavra de Deus está oculta nas Escrituras, como toda ação de Deus esta oculta por onde for.

Tenho dito que a fé nasce dos encontros e que estes constituem a substância de nossas vidas pessoais enquanto vidas históricas. Compreenderemos facilmente o que isto significa se pensarmos nos simples fenômenos que ocorrem em nossa vida pessoal. O amor de meu amigo, de minha mulher, de meus filhos, só me toca verdadeiramente como um acontecimento do aqui e agora. Este amor não pode ser observado por métodos objetivos, senão tão somente por uma experiência e uma resposta pessoal. A partir do exterior, por meio de uma observação psicológica, por exemplo, não se pode perceber como tal o amor, senão unicamente como um detalhe interessante dos processos psicológicos, suscetíveis de muitas diversas interpretações. O fato pois de que não possamos ver ou apreender a Deus fora da fé, não significa que fora dela Ele não exista.

Temos de recordar, não obstante, a impossibilidade de demonstrar objetivamente as afirmações da fé acerca de seu objeto, isto é, acerca de Deus. Esta impossibilidade não constitui uma debilidade da fé, senão sua verdadeira força, como afirmava meu mestre

[2] O homem é um ser histórico, não só porque se encontra preso no curso da história universal, senão sobretudo porque possui uma história pessoal própria.

Wilhelm Herrmann. Porque, se a relação entre a fé e Deus pudesse s e r demonstrada como pode ser a relação existente entre um sujeito e um objeto nas situações mundanas, então Deus ficaria situado no mesmo nível que o mundo, no qual é legítima a exigência de demonstrações.

Podemos dizer então que Deus se tem "demonstrado a Si mesmo pelos "feitos da redenção" (*Heilstatsachen*)? De maneira alguma. Porque o que nós chamamos feitos da redenção são por sua vez objeto da fé, e só podemos apreendê-los como tais com os olhos da fé. Não podemos percebê-los fora da fé, como se esta, à semelhança das ciências naturais, pudesse apoiar-se em dados acessíveis à observação empírica. Certo é que os fatos da redenção constituem os fundamentos da fé, porém só enquanto são percebidos pela mesma fé. O mesmo princípio se aplica a nossas relações individuais de pessoa para pessoa. A confiança em um amigo pode descansar unicamente em sua personalidade, de que eu só posso perceber quando confio nele. Não pode existir confiança nem amor sem risco. É certo, pois, como nos ensinava Wilhelm Herrmann, que o fundamento e o objeto da fé são idênticos. Formam uma só e única entidade, porque não podemos falar do que Deus é em si mesmo, senão unicamente do que Deus faz por nós e conosco.

(6)

Agora podemos responder a outra objeção. Se sustentamos que a ação de Deus não é visível nem suscetível de prova alguma; que os fatos da redenção não podem ser demonstrados; que o espírito outorgado aos crentes não é um objeto visível para a observação objetiva; se sustentamos que só podemos falar de tudo isso quando nossa existência pessoal está implicada nisto, então é possível dizer que a fé é uma compreensão nova da existência pessoal. Em outras palavras, a ação de Deus nos confere uma compreensão nova sobre nós mesmos.

Pode-se objetar então que, neste caso, o acontecimento da revelação de Deus é tão só a ocasião que nos proporciona uma autocompreensão, e que esta ocasião não a reconhece como uma ação

que intervém em nossas vidas reais e as transforma. Em uma palavra, não reconhecemos a revelação como um milagre. Então – se segue objetando -, não se produz outra coisa que o acesso à compreensão ou à consciência do eu; o conteúdo desta auto-compreensão é uma verdade atemporal; uma vez percebida, segue sendo válida independentemente da ocasião, isto é, da revelação que lhe tem dado origem.

Esta objeção se embasa em uma confusão, à que já me referi (página 53), em que se consiste em confundir a auto-compreensão da existência pessoal com a análise filosófica do homem, a compreensão existencial (*das Existentielle*) com a compreensão existencialista (*das Existential*). Da análise filosófica, se se pode afirmar que seus enunciados têm o caráter de uma verdade atemporal e que não respondem aos interrogantes do momento atual. Porém precisamente esta análise filosófica do homem, esta compreensão *existencialista*, é a que nos mostra que a auto-compreensão, a compreensão existencial, só se realiza aqui e agora como minha própria auto-compreensão. A análise filosófica nos mostra, pois, a significação da existência em abstrato. Pelo contrário, a auto-compreensão existencial, pessoal, não nos informa da significação da existência em abstrato, senão que aponta tão só a minha vida enquanto pessoa concreta no aqui e agora. Constitui um ato de compreensão no qual meu verdadeiro eu as relações em que me encontro implicado são simultaneamente compreendidas.

Não é preciso que semelhante compreensão existencial, pessoal, se produza no plano da consciência e, de fato, raras vezes assim ocorre. Porém esta auto-compreensão pessoal, ainda que inconsciente, domina ou exerce uma poderosa influência sobre todas as nossas culpas e preocupações, sobre nossas ambições, alegrias e angústias. Ademais, esta auto-compreensão pessoal é posta à prova e discutida (*ist in Frage gestelt*) em toda situação de encontro. Pode ocorrer que, no transcurso de minha vida, se ponha em evidência que minha auto-compreensão é inadequada, ou que, pelo contrário, alcance uma maior clareza e profundidade por conseqüência de ulteriores experiências e encontros. Esta mudança pode ser devido a um exame radical de mim mesmo ou antes pode produzir-se de modo inconsciente, quando, por exemplo, minha vida passa das trevas da angústia à luz da felicidade ou quando realizo a experiência

contrária. Encontros decisivos podem brindar-me com uma auto-compreensão inteiramente nova, como resultado do amor do qual sou objeto, quando, por exemplo, me caso ou estabeleço uma nova amizade. Até mesmo uma criança manifesta uma auto-compreensão assim na medida em que percebe que é uma criança e, portanto, que se encontra em uma relação especial com seus pais. Sua auto-compreensão se expressa em seu amor, sua confiança, seu sentimento de segurança, seu agradecimento, etc.

Em minha existência pessoal, não estou isolado nem de meu ambiente nem de meu próprio passado e futuro. Quando, por exemplo, alcanço, através do amor uma nova auto-compreensão, isto não constitui um ato psicológico isolado de tomada de consciência: toda minha situação fica transformada. Ao compreender-me a mim mesmo, compreendo aos demais e, ao mesmo tempo, o mundo inteiro recobra um caráter novo. Vejo-o então, como costumamos dizer, sob uma nova luz, e por isso é realmente um mundo novo. Alcanço uma nova visão do meu passado e do meu futuro. Admito novas exigências e me abro de modo inteiramente novo aos encontros. Meu passado e meu futuro se convertem em algo de maior entidade que um tempo puro, como o que fixa os calendários e as agendas horárias. Tudo isto mostra claramente que não posso possuir esta auto-compreensão como uma verdade atemporal, como uma convicção aceita de uma vez para sempre. Porque por sua própria natureza, minha nova auto-compreensão tem de renovar-se dia após dia para que assim eu compreenda o imperativo que implica.

Muatais mutandis, poderíamos aplicar aqui aquelas palavras de Paulo: "Se vivemos pelo Espírito, caminhemos também pelo Espírito" (Gl. 5.25). Porque tais palavras são certamente aplicáveis à auto-compreensão da fé, que é uma resposta a nosso encontro com a Palavra de Deus. Na fé, o homem se compreende a si mesmo de um modo novo. Como disse Lutero em sua interpretação da Epístola aos Romanos: "Saindo de si mesmo, Deus nos faz entrar em nós mesmos; e dando-se a conhecer a nós, Deus faz com que nos conheçamos a nós mesmos". Na fé, o homem se compreende a si mesmo de um modo sempre novo. Esta nova auto-compreensão só pode ser mantida como uma continua resposta à Palavra de Deus que proclama Sua ação em Jesus Cristo. O mesmo ocorre na vida

quotidiana do homem. A nova auto-compreensão que nasce do encontro do homem com outro homem, só pode ser conservada se se mantém viva esta relação entre ambos. "A bondade de Deus se renova a cada manhã"; isto pela condição de que eu a perceba como nova a cada manhã. Porque isto não é uma verdade atemporal, como o é um enunciado matemático. Eu só posso falar que a bondade de Deus é nova a cada manhã, se eu mesmo me renovo também a cada manhã.

Estas considerações iluminam, por sua vez, a justaposição paradoxa do indicativo e o imperativo nas palavras de Paulo que acabo de citar (Gl. 5.25). Agora vemos que o indicativo suscita o imperativo. O indicativo expressa a nova auto-compreensão do crente, posto que a afirmação: "Fico livre do pecado", não é dogmática, senão existencial. É a confissão do crente pela qual declara que toda sua existência tem sido renovada. E posto que sua existência inclui sua vontade, o imperativo lhe recorda que fica livre do pecado, sempre que sua vontade seja renovada na obediência ao mandamento de Deus.

(7)

Ainda pode se objetar que a desmitologização elimina a ação futura de Deus. Porém eu replico que precisamente a desmitologização é a que esclarece o verdadeiro sentido de Deus como ato no futuro. A fé implica uma livre e completa abertura ao futuro. A análise filosófica da existência nos mostra que a abertura ao futuro constitui uma característica essencial da existência humana. Por acaso a análise filosófica pode prover esta abertura ao homem concreto existente? De maneira alguma. Como tão pouco pode outorgar-nos a existência. A análise filosófica, como tem mostrado Heidegger, só pode explicar que o homem deve estar aberto ao futuro, se quer existir em um sentido plenamente pessoal. Também pode chamar a atenção sobre o efeito, estimulante ou deprimente, que o homem experimenta ante a afirmação de que, para a análise filosófica, o futuro só pode ser definido como o nada.

Por conseguinte, a livre abertura ao futuro é a liberdade de

assumir a angústia (*Angstbereitschaft*), isto é, de decidir acerca do futuro. Se verdadeiramente a fé cristã implica uma livre abertura ao futuro, então é uma libertação da angústia frente ao Nada. Por sua própria vontade ninguém pode decidir-se por esta liberdade; só nos pode ser dada na fé. A fé, como abertura ao futuro, é liberdade com respeito ao passado, porque é fé no perdão dos pecados; isto é, a libertação das cadeias escravizadoras do passado. A fé nos liberta *de* nós mesmos, de nosso eu antigo, e *para* nós mesmos, para nosso novo eu.

Liberta-nos da ilusão, enraizada no pecado, de crer que podemos edificar nossa existência pessoal em virtude de nossa própria decisão. A fé é a livre abertura para o futuro que proclama Paulo ao dizer: "Tragada foi a morte na vitória" (1 Co. 15.54).

(8)

Aqui surge uma última questão e de crucial importância. Se temos de falar de Deus como ato unicamente no sentido de que atua em mim aqui e agora, podemos crer ainda que Deus tenha atuado de uma vez para sempre em favor do mundo inteiro? Não corremos o risco de eliminar aquele "de uma vez por todas" de Paulo (Rm. 6.10)? Não corremos o risco de relegar o dom divino, a história da salvação, ao domínio da atemporalidade? Pelo que temos dito deveria ser patente que não falamos de uma idéia de Deus, senão do Deus vivo que tem nosso tempo em suas mãos e que nos sai ao encontro aqui e agora. Podemos contestar, pois, à objeção que agora nos ocupa afirmando simplesmente que Deus nos sai ao encontro em sua Palavra, em uma palavra concreta: A pregação instituída por Jesus Cristo. Ainda que se possa dizer que Deus nos sai ao encontro sempre e em todas as partes, não O vemos e não O ouvimos sempre e por onde for, a não ser que nos sobrevenha Sua Palavra e nos torne capazes de compreender o momento do aqui e agora, como costumava afirmar Lutero. A idéia de onipresente e todo poderoso só se torna real em minha existência pessoal por sua Palavra, pronunciada aqui e agora. Por conseguinte, devemos afirmar que a Palavra de Deus só é o que é no instante em que é pronunciada. A Palavra de Deus não é um enunciado atemporal, senão uma palavra concreta

dirigida aos homens aqui e agora. Sem dúvida, a Palavra de Deus é sua Palavra eterna, porém a esta eternidade não temos de concebê-la como intemporalidade, senão como Sua presença sempre atualizada aqui e agora. É sua Palavra, enquanto acontecimento que se produz em um encontro, porém não um conjunto de idéias nem, por exemplo, um enunciado sobre a bondade e a graça de Deus em geral, ainda que, por outro lado, tal enunciado possa ser correto, senão unicamente enquanto é dirigido a mim, sob a forma de um acontecimento que me ocorre, e que me sai ao encontro como Sua misericórdia. Só desta maneira é o *verbum externum*, a palavra que nos vem de fora. Porém não como um acontecimento que possuo de uma vez para sempre, senão precisamente como um encontro constantemente renovado.

Daqui se segue que a Palavra de Deus é uma palavra real, que me é dita em uma linguagem humana, seja na pregação da Igreja ou na Bíblia, sempre que não se considere simplesmente a Bíblia como uma interessante recompilação de fontes para a história da religião, mas como uma palavra que nos interpela. Esta Palavra viva de Deus não tem sido inventada pelo espírito e a sagacidade do homem, antes, surge na história. Sua origem é um acontecimento histórico, que confere autoridade e legitimidade à expressão desta palavra – a pregação. Este acontecimento histórico é Jesus Cristo.

Podemos dizer que esta afirmação é paradoxal. Porque o que Deus operou em Jesus Cristo não constitui um fato histórico suscetível de ser provado historicamente. O historiador objetivante, como tal, não pode constatar que uma pessoa histórica (Jesus de Nazaré) seja o Logos eterno, a Palavra. É precisamente a descrição mitológica de Jesus Cristo no Novo Testamento o que nos mostra claramente que a pessoa e a obra de Jesus Cristo devem ser compreendidas segundo um ponto de vista que está além das categorias com que o historiador objetivo compreende a história universal, se é que a pessoa e a obra de Jesus Cristo têm de ser entendidas por nós como a obra divina da redenção. Este é o autêntico paradoxo. Jesus é uma pessoa humana, histórica, originária de Nazaré da Galiléia.

Sua obra e seu destino se cumpriram no seio da história universal e, como tais, se encontram sujeitos ao exame do historiador, que aquele pode entendê-los como um elemento do curso da história.

Todavia, este tipo de investigação histórica desinteressada não pode discernir o que Deus fez em Cristo, isto é, não pode reconhecer em Jesus o acontecimento escatológico.

Segundo o Novo testamento, a significação decisiva de Jesus Cristo se cifra em que Ele é – em sua pessoa, sua vinda, sua paixão e sua glorificação – o acontecimento escatológico. Jesus Cristo é "o que há de vir", e não temos de "esperar a outro" (Mt. 11.3). "Porém, ao chegar a plenitude dos tempos, enviou Deus a Seu Filho" (Gl. 4.4) "Esta é a condenação: que a luz veio ao mundo" (Jo. 3.19). "É chegada a hora e é agora, em que os mortos ouvirão a voz do filho de Deus, e os que a tenham ouvido, viverão" (Jo. 5.25). Todas estas palavras declaram que Jesus é o acontecimento escatológico. O que é decisivo para a desmitologização se estriba em saber se esta compressão de Jesus Cristo como o acontecimento escatológico está inextricavelmente unida às concepções da escatologia cosmológica, como ocorre no Novo Testamento, com a só exceção do quarto evangelho.

Como vimos antes, no quarto evangelho se entende a escatologia cosmológica, a meu parecer, como uma escatologia histórica. Também temos visto que, segundo Paulo, o crente é uma nova criação: "As coisas antigas se passaram; eis que tudo se fez novo" (2 Co. 5.17). Temos de dizer, pois, que viver na fé é viver uma existência escatológica, viver para mais além do mundo, haver passado da morte à vida (cf. Jo. 5.24; 1 Jo. 3.14). Certamente, a existência escatológica já foi realizada com antecipação, porque "vivemos pela fé, não pelo que vemos" (2 Co. 5.7). Isto significa que a existência escatológica do crente não é um fenômeno mundano, senão que se cumpre na nova auto-compreensão. Como já temos visto mais acima, esta auto-compreensão é engendrada pela Palavra. O acontecimento escatológico que é Jesus Cristo, tem seu lugar aqui e agora, quando a Palavra é anunciada (2 Co. 6.2; Jo. 5.24), sem referência alguma ao fato de que esta Palavra seja aceita ou recusada. O crente tem passado da morte para a vida, e o não-crente é julgado; a cólera de Deus fica sobre ele, disse João (Jo. 3.18-36; 9.39). A palavra da pregação se espalha como cheiro de morte ou como fragrância de vida, disse Paulo(2 Co. 2, 15-16).

Deste modo, o "de uma vez por todas" é agora compreendido

em seu sentido genuíno, isto é, como o "de uma vez por todas" do acontecimento escatológico. Porque este "de uma vez por todas" não é a unicidade de um acontecimento histórico, senão que significa que um acontecimento histórico particular, isto é, Jesus Cristo, tem de ser compreendido como o "de uma vez por todas" escatológico. Como acontecimento escatológico, este "de uma vez por todas" se encontra sempre presente na palavra proclamada, não como uma verdade atemporal, mas como um acontecimento que tem seu lugar aqui e agora. Certamente, a Palavra me disse que a graça de Deus é uma graça previdente, que já tem atuado em favor, porém não de tal maneira que possa fazer-me voltar para olhá-la como evento histórico do passado. A graça atuante é agora presente como o acontecimento escatológico. A Palavra de Deus só é Palavra de Deus quando acontece aqui e agora. O P aradoxo se estriba em que a Palavra que está sempre acontecendo aqui e agora constitui uma e a mesma coisa com a palavra inicial da pregação apostólica, cristalizada nas Escrituras do Novo Testamento, transmitida incessantemente pelos homens, cujo conteúdo pode ser formulado em enunciados gerais. A Palavra não pode acontecer relacionada a uma sem a outra. Este é o sentido do "de uma vez por todas". É o "de uma vez por todas" escatológico, porque a Palavra se torna um acontecimento, aqui e agora, na voz viva da pregação.

A Palavra de Deus e a da igreja seguem estreitamente unidas, porque graças à Palavra a Igreja se tem constituído como comunidade dos chamados, sempre que a pregação não seja a mera leitura de algumas proposições gerais, senão a mensagem proclamada pelos enviados autorizados e legítimos (2 Co. 5.18-20). Posto que a palavra não é Palavra de Deus senão como acontecimento, a Igreja não é verdadeiramente a Igreja senão como evento que se produz a cada instante aqui e agora; pois a igreja é a comunidade escatológica dos santos e só de um modo paradoxal é idêntica às instituições eclesiásticas que observamos como fenômenos sociais da história secular.

(9)

Temos visto que o conflito que opõe as concepções mitológicas do mundo contidas na Bíblia e as concepções modernas modela-

das pelo pensamento científico, é o que dá seu impulso inicial à tarefa da desmitologização, e logo tem sido evidente que a mesma fé exige que se a liberte de qualquer visão de mundo concebida pelo pensamento humano, seja mitológica ou científica. Porque todas as concepções humanas do mundo objetivam o mundo e ignoram ou eliminam a significação dos encontros que ocorrem em nossa existência pessoal. Este conflito nos mostra que, em nossa época, a fé não tem encontrado todavia, formas adequadas de expressão; que nossa época não tem adquirido consciência da identidade do fundamento e do objeto da fé; que todavia, não tem compreendido com profundidade a transcendência e o caráter oculto de Deus como ato. Não tem compreendido ainda seu próprio "apesar de tudo" ou seu "a despeito de"; uma e outra vez cede à tentação de objetivar a Deus e sua ação. Por conseguinte, a crítica da visão mitológica do mundo peculiar da Bíblia e da pregação eclesiástica presta um valioso serviço à fé, porque a chama a uma reflexão radical sobre sua própria natureza. A obra da desmitologização não tem outro objetivo do que aceitar este desafio. A invisibilidade de Deus exclui todo mito que intente tornar visível a Deus e sua ação; Deus mesmo se subtrai aos olhares e à observação. Só podemos crer em Deus apesar da experiência, do mesmo modo que só podemos aceitar a justificação apesar da nossa consciência. De fato, desmitologizar equivale a empreender uma obra paralela às que levaram a cabo Paulo e Lutero com sua doutrina da justificação somente pela fé, sem as obras da lei. Mais exatamente, a desmitologização é a aplicação radical da doutrina da justificação pela fé no âmbito do conhecimento e do pensamento. Como a doutrina da justificação, a desmitologização destrói todo desejo de segurança.

Não existe nenhuma diferença entre a segurança que descansa nas boas obras e a segurança construída sobre o conhecimento objetivante. O homem que deseja crer em Deus deve saber que não dispõe absolutamente de nada sobre o qual possa construir sua fé, e que, por assim dizer, se encontra suspenso no vazio. Quem abandona toda forma de segurança, encontrará a verdadeira seguridade. Diante de Deus, o homem tem sempre as mão vazias. Só quem abandona, quem perde toda segurança, encontrará a seguridade. A fé em Deus, como a fé na justificação, se nega a distinguir certas ações

bem determinadas como ações santas. Do mesmo modo, a fé em Deus, como a fé na criação, se nega a distinguir certos domínios bem determinados do conjunto das realidades observáveis da natureza e da história. Lutero nos tem ensinado que, no mundo, não existem lugares santos, que o mundo em sua totalidade é um lugar verdadeiramente profano. E isto é certo, apesar daquelas palavras do mesmo Lutero: "Toda a terra pertence ao Senhor" (*terra ubique Domini*), pois também só podemos crer nestas palavras apesar de toda evidência. Não é a consagração do sacerdote, senão a palavra proclamada o que santifica a casa de Deus. Do mesmo modo, a totalidade da natureza e da história é profana. Só à luz da Palavra proclamada, o que tem ocorrido ou o que está ocorrendo aqui ou ali assume para o crente o caráter de uma ação de Deus. Precisamente pela fé o mundo se converte em um lugar profano e assim recobra sua verdadeira situação como âmbito da ação do homem.

Todavia, o mundo é o mundo de Deus e é o âmbito de Deus como ato. Assim pois, como crentes, nossa relação com o mundo é paradoxal. Como disse Paulo em 1 Co. 7.29-30: "Os que têm mulher, que vivam como se as não tivessem; os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem; os que usam do mundo, como se não usassem". Na linguagem deste livro, podemos dizer: "Os que têm a visão moderna do mundo, que vivam como se não tivessem nenhuma".

ÍNDICE DE AUTORES E CONCEITOS

A

Agostinho, Santo - 42
alma - 23 e 56
amor: de Deus - 55s.
análise existencialista - 46
implicando risco - 58
como acontecimento - 57s.
expressão da auto-compreensão - 60
mandamento de Jesus - 15 e 22
Anouilh, Jean - 30
Anticristo - 27
apocalíptica judaica - 11, 22s. e 27
arrependimento - 22
auto-compreensão: conceito cristão: - 59, 60s. e 64: conceito existencialista - 45 e 46s.
diferenciada da análise filosófica - 59ss.

B

Barth, Karl - 56
Bíblia: autoridade - 42s.
interpretação da - 41ss. e 45
Palavra de Deus - 57 e 63
bem-aventurança eterna: e salvação - 22
diálogo filosófico - 24 e 39
dom de Deus - 11
obtenção da graça e da justificação - 24
presente em Cristo - 26s.
Bousset, Wilhelm - 39

C

Camus, Albert - 30
causalidade: e fé - 51ss.
visão científica da - 14s., 30s. e 52
visão mitológica da - 13s., 16s. e 50
céu - 13 e 17
ciência moderna: e escatologia - 21
e fé - 52ss.
e mitologia - 31 e 65

atômica - 21
princípios de - 31
concepção de mundo - 14, 29ss., 52 e 65
compreensão: e o problema da hermenêutica - 40s.
da existência humana - 16, 42s., 59 e 60ss.
delimitada - 34s.
veja auto-compreensão
conhecimento: e fé - 51s.
de Deus - 24, 42s., 46s. e 50s.
da verdade - 24
racional e místico - 39
cristianismo helenístico - 15
Cristo: e a Igreja - 26
Palavra de Deus - 60 e 62s.
Parousia - 26 e 27
pessoa e obra - 63ss.
ressurreição - 26 e 27
revelação de Deus - 42
cruz: pedra de tropeço - 29
sofrimento da - 15
corpo: físico - 23ss.
espiritual - 24
culto cristão - 25 e 26

D

Daniel, livro de - 11
demônio, *veja* Satanás
demônios: expulsão de - 12
exércitos de Satanás - 13
lugar na mitologia - 16
desmitologização: método hermenêutico - 16 e 37
no Novo Testamento - 26 e 27s.
objetivo da - 16, 29s. e 34
possibilidade de - 49 e 54
Dilthey, Wilhelm - 37
Deus: e o futuro - 19s., 22, 26 e 61s.
e a história - 14
ação de - 11, 25, 33, 46s. e 49ss.
amor de - 55s.
caráter oculto de - 66

conhecimento de - 42s. e 46
creator - 22, 51s., 54 e 55
existência de - 56s.
fé em - 32s. e 49s.
glória de - 24
graça de - 35, 51 e 65
mistério de - 35
natureza de - 22, 24 e 54s.
Pai - 55
Palavra de - 29, 32ss., 47, 52, 60 e 62ss.
reino de - 11
relação do homem com - 22, 24, 46s., 53, 54s. e 58
revelação de - 42, 46s. e 58
transcendência de - 17, 19s., 32, 53s. e 66
vontade de - 12, 15s. e 22

E

escatologia: e ciência atômica - 21
e desmitologização - 26s.
e esperança platônica - 23
e ética - 15
cosmológica e histórica - 64s.
significação de - 19ss.
esperança: e o futuro - 26
escatológica - 12s.
platônica - 23
espírito: conceito de: na tradição
filosófica grega - 23s. e 38ss.; no N.T. - 38
veja Espírito Santo
Espírito Santo: e o futuro - 26
e a Igreja - 25
e a interpretação bíblica - 43
e Jesus - 15
na teologia do Século XIX - 38s.
Ésquilo - 20
eternidade: e o mundo - 19
concepção grega de - 20s.
ética: e relativismo - 33
de Jesus - 15s.
de Paulo - 39s. e 60s.

na teologia do Súculo XIX - 38
Eurípedes - 23
evangelho social - 15

F

Faulkner, William - 30
fé: e ciência - 52ss.
e concepções do mundo - 65s. e 67
e esperança - 26
e experiência - 56s.
e redenção - 58s.
e revelação - 46ss. e 52
como abertura ao futuro - 61s.
como escuta - 57
como existência escatológica - 64s.
como resposta - 32, 57s. e 60s.
em Deus - 32s., 50s., 57 e 66s.
justificação pela - 56s.
Feuerbach - 56
Filho de Deus - 15 e 56
Filho do Homem - 12 e 14
filosofia: e exegese - 43s.
do Século XIX - 38s. e 44
existencialista - 37ss., 53s. e 59s.
grega - 38
tarefa da - 43
Frank, Erich - 55 n.
futuro: e Espírito Santo - 27
e fé - 33 e 61
abertura ao - 25s. e 61s.
antecipado em Cristo - 26s.
como novidade - 25s.
de Deus - 19s., 22, 25 e 61
do homem - 25s. e 26
juízo vindouro - 12s.

G

Giraudoux, Jean - 30
gnosticismo: conceito de redenção - 15
Greene, Graham - 30
gregos: e o pensamento bíblico - 21 e 34s.
concepção de mundo - 13, 19s., 21, 22s. e 31

conceito de destino - 21
Gunkel, Hermann - 38

H

Hartlich, Christian - 37 n.
Hegel - 38
Heidegger, Martin - 37 e 61
Hemingway, Ernest - 30
hermenêutica - 22, 37ss. e 43
Herrmann, Wilhelm - 58
história: e mitologia - 13 e 27
e natureza - 14
e pessoa de Cristo - 63
como lugar profano - 66
do mundo - 11
da salvação - 62
fim da - 11
pessoal - 45 e 57s.
estudo da - 14s., 41 e 43
homem: como ser histórico - 45 e 57s.
como eu - 32, 45, 46s., 51s., 52, 59ss. e 62
iniquidade - 18 e 22
limitações - 19, 23, 32 e 55
liberdade - 24 e 32s.
natureza - 25, 45 e 55
possibilidades - 43
relação com Deus: conhecimento de - 24 e 42s.
submissão a - 51 e 55
responsabilidade - 14, 18, 22, 32, 34 e 45s.
tentação - 31

I

Igreja: e Bíblia - 63
e Cristo - 26
e Palavra de Deus - 65s.
adoração - 25s.
comunidade escatológica - 26 e 65
pregação - 12ss., 29, 62s. e 65
imagens - 54ss.
inferno - 13 e 17

J

Jesus: evento escatológico - 27s. e 63ss.
auto-consciência - 12
ensino sobre Deus - 21
exigência ética - 15s.
figura mitológica - 14s. e 63ss.
pessoa histórica - 63
pregação de - 11ss. e 21
sinais e milagres - 12
sofrimento - 15
João, evangelho e epístolas de:
conceito de escatologia - 64s.
conceito de futuro - 25
desmitologização em - 26ss.
João, apocalipse de - 24s.
juízo: e arrependimento - 22
de Deus - 22 e 25
na pregação de Jesus - 12
Jünger, Ernest - 30
justificação: pela fé - 66
bem-aventurança de - 24

K

Kalftan, Julius - 12
Kant - 38
Kerygma - 29 e 57
Kierkegaard - 45

L

linguagem: analógica - 55s.
bíblica - 62
conceitual - 54
mitológica - 16ss. e 54s.
simbólica - 24, 25 e 54ss.
lei: e liberdade - 33ss.
de Deus - 33
obras da - 66
leis: cósmicas - 30s.
naturais - 32
socio-econômicas - 32

liberdade: e lei - 33s.
e obediência - 33s.
absoluta - 46
como abertura ao futuro - 61s.
conceito de: cristianismo - 24s. e 32
em Platão - 23ss.
em relação ao passado - 62
considerada subjetivamente - 33s.
de pecar - 24, 39 e 61
literatura moderna - 30
Logos, Cristo - 63
Lutero - 33, 51, 60, 63 e 66

M

mal - 13s., 17s. e 22
Mann, Thomas - 30
Messias: Jesus como - 14 e 27
reino messiânico - 27
milagres - 13, 30s., 49 e 50s.
mitologia: e ação de Deus - 49ss.
e ciência - 30 e 66
e história - 13 e 27
e a pessoa de Jesus - 14s. e 63ss.
e a pregação de Jesus - 14
e linguagem - 54s.
como objetivação - 17 e 50
significação da - 16ss.
movimento romântico - 34
morte - 23, 25, 26 e 45
mundo: e Deus - 62
e eternidade - 19
criação do - 51, 54 e 56
esfera da ação de Deus - 66s.
fim do - 11, 13, 19, 21s. e 26
história do - 11s.
liberdade no - 32
unidade do - 30

N

natureza: e história - 13s.

e milagres - 50
ação de Deus na - 50 e 52
causa e feito na - 14
como lugar profano - 67
Novo Testamento: interpretação do - 11, 16 e 37ss.
concepção do mundo - 13, 29ss., e 65
pregação do - 14 e 64
retrato de Cristo no - 63ss.
simbolismo no - 24 e 25

O

obediência: e liberdade - 33
e reino de Deus - 11
e renovação da vontade - 61
a Deus - 16, 22 e 52

P

Paulo, São: conceito de "espírito" - 38
conceito de futuro do homem - 25s. e 62
conceito de liberdade - 25
desmitologização - 27
expectação escatológica - 13
indicativo e imperativo - 39s. e 61
justificação pela fé - 66
Palavra de Deus: e a Bíblia - 57
e Cristo - 60, 61 e 62ss.
e a Igreja - 64s.
como acontecimento escatológico - 62ss.
como chamada pessoal - 31ss., 47, 51 e 61s.
como mistério - 35
na pregação cristã - 29s., 61, 64 e 67
panteísmo - 51s.
parousia - 26 e 27s.
pecado: no mundo - 13 e 22
liberdade para - 25, 39 e 61s.
perdão - 62
poder do - 18
Pedro, segunda Epístola de - 13
Pentecostes - 27
pedra de tropeço: e a cruz - 29
e a Palavra de Deus - 31

Píndaro - 20
Platão: conceito de esperança - 23
conceito de natureza humana - 25
interpretação de - 41
poderes sobrenaturais - 13s., 16, 29 e 30
pregação: e fé - 32s.
da Igreja - 12ss., 29s. e 62s.
de Jesus - 11ss., e 21ss.
profetas do A.T., 19 e 21s.

R

redenção: "feitos" de - 58s.
idéia gnóstica de - 15
realizada por Cristo - 63
veja salvação
reino de Deus: conceito de:
na Igreja primitiva - 13ss.
na pregação de Jesus - 11s.
mitológico - 13
Religionsgeschichtliche Schule - 39
ressurreição - 26s.
revelação - 42, 46 e 59

S

Saches, Walter - 37 n.
Sagradas Escrituras, *veja* Bíblia, N.T.
salvação: e o Filho do Homem - 14
na pregação escatológica - 22
história da - 62
veja redenção
Sartre, Jean-Paul - 30
Satanás - 13 e 17s.
Schleiermacher - 37 e 56
Schweitzer, Albert - 12
segurança: e desmitologização - 66s.
e fé - 32s.
e liberdade - 34
anelo humano de - 31ss.
Shakespeare - 19
símbolos, simbolismo - 24, 25 e 54ss.

Sócrates - 23 e 24
Sófocles - 20 e 31

T

teologia: do Século XIX - 11 e 37s.
dialética - 56
germânica - 37 e 56
tempo: e natureza humana - 25
e transcendência de Deus - 19
Tillich, Paul - 53
transcendência: de Deus - 17, 19s., e 65
do mal - 17
seu conceito em Platão - 23s.
objetivação mitológica da - 16

V

verdade: seu conceito: no cristianismo - 24 e 32; em Platão - 23
da existência - 44
busca da - 41
considerada como relativa - 34
relação com Deus - 24
vida eterna - 35
visões de mundo: e métodos
de pensamento - 30s.
científicas (modernas) - 13s., 29ss., 52, 65 e 67
mitológicas - 13s., 16ss., 29ss., 50 e 65
panteístas - 51s.

W

Wach, Joachim - 37 n.
Weiss, Johannes - 11 e 12
Wernle, Paul - 39
Wilder, Thornton - 30

ÍNDICE DE CITAÇÕES BÍBLICAS

Salmos
14.17 53

Mateus
5.8 24
11.3 64
.....
Marcos .....
9.1 13
12.25 24

João
3.18 ..... 27 e 64
3.19 ..... 27 e 64
3.36 ..... 27 e 64
5.24 64
5.25 ..... 27 e 64
9.39 64
11.25-26 27
12.31 27

Romanos
5.12-14 26
6.6-7 39
6.10 62
8.24-25 26
8.28 51
14.17 24
15.6-7 25

1 Coríntios
5.7 39
7.29-31 67
13.9-12 24
15.24 27
15.54 ..... 26 e 62

2 Coríntios
1.20 25
2.15-16 64
4.2 29
4.15 25
5.7 64
5.17 ..... 25 e 64
5.18-20 65
6.2 ..... 27 e 64

Gálatas
4.4 ..... 26 e 64
5.25 ..... 40 e 60

Filipenses
1.11 25

Colossenses
3.3 25

2 Tessalonicenses
2.7-12 27

2 Timóteo
1.10 26

2 Pedro
3.13 25

1 João
2.8 25
3.2 25
3.14 64

Apocalipse
21.1 25
21.5 25

Não há como negar a importância de Bultmann para a teologia. Marco da teologia do século 20, o pensamento cristão é muitas vezes dividido em pré e pós bultmanniano. A crítica bíblica de Bultmann deve ser encarada com a maior seriedade. Este é um dos mais influentes de Bultmann. Aqui encontramos o pensamento bultmanniano em um estado formativo, o que poder ser uma vantagem na análise dos aspectos básicos da estruturação do seu raciocínio. Muitos falam contra ou a favor de Bultmann sem de fato conhecerem suas obras. É muito fácil lidar com caricaturas, mas todo estudo sério do pensamento de um autor deve ser calcado em uma análise das fontes primárias. É lendo o texto de Rudolf Bultmann que podemos conhecer e entender o seu pensamento.

www.fonteeditorial.com.br